

# Kansalaisuskonnon ulottuvuudet suomalaisessa tutkimuksessa – Käsitehistoriallinen analyysi

---

Jere Kyyrö

Sosiologian pro gradu -tutkielma

Tampereen yliopisto

Kulttuuri- ja yhteiskuntatieteiden yksikkö

Porin yksikkö

KYYRÖ, JERE: Kansalaisuskonnon ulottuvuudet suomalaisessa tutkimuksessa – Käsitehistoriallinen analyysi

Pro gradu -tutkielma, 103 sivua, 5 liitesivua

Sosiologia

Maaliskuu 2013

---

Työssä hahmotellaan käsitehistoriallisesti kansalaisuskonnon käsitteen (engl. civil religion) käyttöaluetta ja ulottuvuuksia suomalaisessa tutkimuksessa. Tutkimuksesta on pyritty antamaan kattava kuva, mutta painopiste on ollut erilaisten käsitteen käyttötapojen hahmottamisessa. Tavoitteena on toimia kansalaisuskontotutkimuksen kriittisenä itsereflektiona. Metodologisesti työ rakentuu sosiaalisen konstruktionismin varaan. Tutkimusmenetelmä on semasiologisesti painottunut käsitehistoriallinen analyysi.

Aluksi esitellään Robert N. Bellahin vuonna 1967 aloittaman amerikkalaisen kansalaisuskontokeskustelun oppihistoriallisia taustoja alkaen Rousseasta ja de Tocquevillestä. Myös käsitteen uskontososiologisia taustoja esitellään. Sen jälkeen käydään läpi keskustelussa esiin nousseita ulottuvuuksia, jotka ovat ”transsendentti – itsetranssendentti – (ei-transsendentti)”, ”profeetallinen – papillinen”, ”universaali – partikulaari”, ”henkilökohtainen – yhteisöllinen”, ”julkinen (kansalaisuskonto) – yksityinen (kulttuuriuskonto)”, ”virallinen/ylevä – kansanomainen – rietas” ja ”kirkollinen – valtiollinen/kansallinen”.

Suomeen käsite rantautui Luterilaisen maailmanliiton tutkimusprojektin myötä 1980-luvulla. Tutkimus keskittyi tarkastelemaan kirkon ja yhteiskunnan suhdetta. Käytössä oli yhteiskuntauskonnon käsite. 1980-luvun puolessavälissä käsitteen käyttöalue laajeni ja käyttöön otettiin kansalaisuskonto-käännös. Aiemmin teologien suosima yhteiskuntauskonto näyttäisi olevan jäämässä pois käytöstä. Käsitteellä viitattiin muun muassa nationalismiin ja kansanliikkeisiin. Eniten tutkimusta on tehty kirkkososiologisessa viitekehyksessä.

Suomalaisessa kansalaisuskontotutkimuksessa näkemykset käsitteen käyttöalueesta ovat asettuneet ulottuvuuksille ”kirkollinen – sekulaari”, ”transsendentti – ei-transsendentti”, ”ylhäältä ohjattu – ruohonjuuritaso”, ”julkinen – yksityinen” ja ”konservatiivinen – liberaali”.

Lopuksi suositellaan, että jatkossa kansalaisuskontotutkimus ottaisi vallankäyttöön liittyvät seikat paremmin huomioon ja pyrkisi ilmiötä tutkiessaan ottamaan huomioon sen moniulotteisuuden. Kansalaisuskonto on liukas käsite, joka on paremmin hyödynnettävissä jos sitä sovelletaan heuristisesti.

Avainsanat: Tieteensosiologia, käsitehistoria, uskontososiologia, kansalaisuskonto

## ABSTRACT IN ENGLISH

TAMPERE UNIVERSITY

School of Social Sciences and Humanities, Unit of Pori

JERE KYRÖ: Dimensions of Finnish Civil Religion Studies – A Conceptual Historical Analysis

Master's Thesis, 103 pages, 5 appendix pages

Sociology

March 2013

---

This study outlines the conceptual history of Civil Religion ('kansalaisuskonto' or 'yhteiskuntauskonto' in Finnish), as it is used in Finnish scholarly context. The study is intended to provide a comprehensive picture, but the focus has been on various uses of the concept. Methodologically the work is based upon a social constructionism. The research method is semasiologically emphasized conceptual historical analysis.

Robert N. Bellah started the American civil religion debate in 1967, but historical backgrounds from Rousseau and de Tocqueville and in sociology of religion are also presented. The dimensions of American civil religion debate are following: "transcendent - self-transcendent - (non-transcendental)," "prophetic - priestly," "universal - particular", "personal - collective", "public (civil religion) - private (culture religion) ", "formal/sublime - popular - vulgar" and "church - state / national".

The concept found its way to Finland via Lutheran World Federation's research project in the 1980s. The study focused on the relationship between the Finnish Evangelical-Lutheran Church and the society, and operated with 'yhteiskuntauskonto' -translation. In the mid-1980s, the concept's domain of use expanded and translation to 'kansalaisuskonto' was initiated. The term was used to refer, among other things, to nationalism and popular movements. Previously, theologians favored the use of 'yhteiskuntauskonto' but in the 2000s it seems to be becoming obsolete. Most research has been done church sociological frame of reference.

In the Finnish study the usage of the concept has settled on following dimensions: "churchly - secular," "transcendent - a non-transcendent," "from above - the grassroots level", "public - private" and "conservative - liberal".

Finally, it is recommended that future research would take civil religion's relations to power and concept's multi-dimensionality into account. Civil Religion is a slippery concept, which is better utilized if it is applied heuristically.

Keywords: sociology of science, conceptual history, sociology of religion, civil religion

## Sisällys

1	Johdanto	1
1.1	Tieteellisen tiedon tutkimisesta	5
1.1.1	Sosiaalisesti rakentuva tieto	8
1.1.2	Käsite ja tieteellinen tieto	11
1.2	Tutkimuskysymykset ja menetelmä	13
1.3	Uskonnon määrittelemisestä	14
1.4	Kansalaisuus, kansallisuus ja lähikäsitteet eri kielissä	16
2	Kansalaisuskonnon käsitteen juuret	18
2.1	Kansalaisuskonnon määritelmien jaottelua	18
2.2	Rousseau ja de Tocqueville	20
2.3	Sosiologian klassikot ja uskontososiologia	23
2.3.1	Émile Durkheimin uskontokäsitys	24
2.3.2	Max Weber ja sekularisaatioteoreetikot	27
2.4	Kansalaisuskontokeskustelu ja käsitteen ulottuvuudet Yhdysvalloissa	30
2.4.1	Yleinen–erityinen, henkilökohtainen–yhteisöllinen	34
2.4.2	Kansalliset ideaalit ja kritiikin lähteet	37
2.4.3	Kirkko–kansakunta/valtio	39
2.4.4	Kansalaisuskonto ja kulttuuriuskonto, julkinen ja yksityinen	42
2.5	Onko Durkheimin yksilön uskonto ja Bellahin kansalaisuskonto sama asia?	44
2.6	Yhteenvetoa	45
3	Kansalaisuskontokeskustelu Suomessa	47
3.1	Kirkkososiologia kirkon ja yhteiskunnan suhteen tulkina	49
3.1.1	Kirkkososiologia ja yhteiskuntauskonto-kansalaisuskonto	51
3.1.2	Konferenssi Tampereen Ilkossa 1983	53

3.1.3	Kirkon ja yhteiskunnan suhteiden tutkimus Ilkon jälkeen	59
3.2	Kansalaisuskonto ja käsitteen käyttöalueen laajeneminen	66
3.3	Kansalaisuskonto vai yhteiskuntauskonto?	72
3.4	Uskontotiede: kansakunta uskonnollisena ilmiönä	74
3.5	Kansalaisuskonto osana kulttuurintutkimuksen ja sosiologian kielenkäyttöä	79
3.6	Kansalaisuskonnon ja sen tutkimuksen hiipuminen	80
4	Johtopäätöksiä	83
5	Kansalaisuskontotutkimuksen tulevaisuudennäkymiä?	86
	Tutkimusaineisto	89
	Painamattomat lähteet	93
	Tutkimuskirjallisuus	94
	LIITE	

# 1 Johdanto

Uskonto on kiinnostanut sosiologeja jo sen ”perustajaisista” Karl Marxista, Émile Durkheimista ja Max Weberistä lähtien. Kahden jälkimmäisen kirjoituksissa uskonnolla oli jopa keskeinen sija. Durkheimilla uskonnon perusta, pyhän ja profaanin erottelu, on sosiaalisen integraation pohjana, Weberin mukaan uskonnon merkitys taas vähenee rationalisaation myötä. 1960-luvun sosiologiassa vallitseva näkemys oli, että uskonto oli katoamassa. (Ketola, Pesonen & Sjöblom 104–5.)

Vuonna 1967 yhdysvaltalainen sosiologi Robert N. Bellah (s. 1927) julkaisi *Daedalus* -aikakausijulkaisussa esseen nimeltä ”Civil Religion in America” (Bellah 1974a), joka asettui tätä näkemystä vastaan. Esseessä hän tarkastelee yhdysvaltain presidenttien (John F. Kennedy ja Abraham Lincoln) puheita, joista hän löysi viittauksia Jumalaan ja raamatunlauseisiin. Bellahin mukaan nämä ilmentävät ”amerikkalaista kansalaisuskontoa” (American Civil Religion), julkisen sfäärin uskontoa, joka on tutkittavissa ja jota tulisi tutkia kuin mitä tahansa muutakin uskontoa, ja joka on löydettävissä jossain muodossa myös muilta kansakunnilta (mt.). Essee herätti paljon keskustelua amerikkalaisten sosiologien, teologien ja historioitsijoiden keskuudessa, ja keskustelu jatkui Yhdysvalloissa 1980-luvulle saakka.

Suomeen keskustelu rantautui 1980-luvun alussa. Keskeinen toimija keskustelun aloittamisessa oli Luterilaisen maailmanliiton (jatkossa LML) tutkimusjaosto, jonka piirissä oltiin kiinnostuneita Luterilaisten kirkkojen suhteesta yhteiskuntaan. Suomessa Kirkon tutkimuskeskus (jatkossa KTK), jonka piirissä toimi teologeja, yhteiskunta- ja uskontotieteilijöitä, oli mukana organisoimassa Pohjois-Eurooppaa koskevaa Church and Civil Religion -tutkimusohjelmaa. Kiinnostus oli siis vahvasti luterilaisen kirkon intresseistä lähtevää, ja huomio kiinnittyi kansankirkon yhteiskuntauskonnollisiin funktioihin.<sup>1</sup> Suurin osa tarkastelemastani keskustelusta onkin juuri kirkon ja muun yhteiskunnan suhdetta tutkivaa.

---

<sup>1</sup> Viitattessani tässä työssä englanninkieliseen keskusteluun käänän ”civil religionin” muotoon ”kansalaisuskonto”. Vaihtoehtoinen suomennos on ”yhteiskuntauskonto”. Pysin käyttämään kirjoittajan käyttämää termiä, mutta yleisesti ottaen olen päättänyt käyttämään käännöstä ”kansalaisuskonto”. Tapio Lampisen mukaan käännöksistä sovittiin LML:n tutkimusjaoston tapaamisessa Tampereen Ilkossa 3.–7. lokakuuta 1983, jolloin päätettiin, että termi käännetään

1960-luvulla myös nationalismintutkimuksessa oli puhuttu nationalismista uskonnon kaltaisena. Ernest Gellnerin ja Eric Hobsbawmin käyttämä englanninkielinen termi on *civic religion*. Suomessa Irma Sulkusen raittiusliikettä tarkastelevan väitöskirjan (1986) englanninkielisessä yhteenvedossa kääntyy civic religion kansalaisuskonnoksi. Sulkusen mukaan raittiusliike-kansalaisuskonto asettui uudessa yhteiskunnallisessa tilanteessa uskonnon tilalle. Risto Alapuro mieltää suomalaista valtiota ja vallankumousta käsittelevässä englanninkielisessä työssään (1988) suomalaisen nationalismin *civic religion* -termin kautta. Tämä nationalismi-kansalaisuskonto auttoi ylittämään luokkarajat kansakunnanmuodostuksessa.

Uskontotieteelliselle kansakuntatutkimukselle laski pohjan Veikko Anttosen artikkeli ”Pysy Suomessa Pyhänä – Onko Suomi uskonto?” (Anttonen 1993), jossa hän tarkastelee durkheimilaisen uskontokäsityksen kautta suomalaisuutta. Anttosen lähestymistavassa huomio kiinnittyy suomalaiseen etniseen uskontoon, joka merkitsee pyhiksi yhteisön rajat, arvot ja päämäärät. Anttosen lähestymistapa ankkuroituu antropologiseen uskontokäsitykseen, jossa uskonnoksi voidaan mieltää myös sellaiset ilmiöt, jotka eivät sitä arkiymmärryksen mukaan ole. Vaikka Anttonen ei käytäkään kansalaisuskonnon käsitettä, näkyy hänen muotoilujensa vaikutus myöhemmissä uskontotieteellisissä kansakuntatutkimuksissa (Mahlamäki 2005; Mikkola 2009; Kyyrö 2009), jotka ovat ottaneet kansalaisuskonnon käsitteen työkalukseen.

Mielenkiintoinen on myös Pertti Alasuutarin (1996) esittämä huomio sivistyksestä kansalaisuskontona Suomen toisen tasavallan aikana. Kansalaisuskonnon käsite on selvästi notkea ja sen käyttötavat ovat olleet monenlaiset. Tässä tutkielmassa selvitetään näitä käyttötapoja ja niiden konteksteja.

Tässä tutkielmassa tarkastellaan kansalaisuskontokeskustelun (*civil religion debate*) vaikutusta suomalaiseen tutkimukseen. Miten amerikkalaisessa kontekstissa – jossa ei ole valtionkirkkoa, vaan useita kilpailevia kirkkokuntia, jotka eivät ole sidoksissa valtioon – syntynyt käsite otettiin

---

muotoon yhteiskuntauskonto (Lampinen 2006). yhteiskuntauskonto-käännöstä ovat käyttäneet teologit ja kansalaisuskonto-käännöstä muut tutkijat (ks. Mahlamäki 2005, 210), mutta tämän tutkielman valossa näyttäisi, että yhteiskuntauskonto-termin käyttö olisi jäämässä pois. Käännökseen liittyvä erimielisyys liittyy käsitteen käyttöön ja on siten osa tutkimusongelmaani. Käsitteen aihetta tarkemmin luvussa 3.3.

käyttöön ja miten sitä sovellettiin Suomessa, jossa evankelis-luterilaisella kirkolla on ollut selkeä valta-asema ja yhteys valtioon?<sup>2</sup>

Tutkielmassani kysyn, miten kansalaisuskonnon käsitettä käytetään ja millaisia sisältöjä se saa. Tämän tiedon sisältöjen lisäksi olen kiinnostunut tähän tietoon vaikuttaneista intresseistä ja sosiaalisista tekijöistä.. En yritä tässä työssä löytää vastausta siihen, onko yhteiskuntauskontoa/kansalaisuskontoa sinänsä olemassa, tai siihen, millaista se on. Sulkeistan nämä kysymykset tarkasteluni ulkopuolelle. Astun siis askelen taaksepäin ja tarkastelen sitä, miten käsitettä on käytetty. Työ on siis käsitehistoriallinen ja tiedonsosiologinen. Tämän työn tutkimustehtävän avaamisessa noudatetaan sitä, mitä Matti Hyvärinen ja kumppanit kutsuvat käsitehistorialliseksi asenteeksi:

Ei kysyä ”Mitä on rakkaus?” tai ”Mitä on valta?” vaan tutkitaan, miten eri tavoin nämä käsitteet ovat määrittyneet suhteessa muihin käsitteisiin eri aikoina, miten niitä on käytetty ja ennen kaikkea sitä, minkälaisia kiistoja näihin käsitteisiin on eri aikoina ja eri paikoissa liittynyt (Hyvärinen & al. 2003, 10).

Tutkielmani aineistona toimivat tieteelliset julkaisut ja opinnäytteet, joissa on käytetty yhteiskuntauskonnon tai kansalaisuskonnon käsitettä. Mukaan mahtuu muutama teoreettinen katsaus, sekä empiirisiä töitä, joissa kansalaisuskonto on tarkastelun kohteena. Olen myös kysynyt tutkijoilta tarkennuksia heidän käsityksiinsä. Tiina Mahlamäkeä haastattelin kasvokkain ja Tapio Lampista, Irma Sulkusta ja Susan Sundbackia lähestyin sähköpostitse. Kiitän heitä vastauksistaan, jotka selvensivät montaa kysymystä.

---

<sup>2</sup> Vuonna 2008 Yhdysvaltojen väestöstä identifioi itsensä katoliseksi 25,1 %, baptistiksi 15,8 %, valtalinnan kristityksi (ml. metodistit, luterilaiset, presbyteerit/anglikaanit ja United Church of Christ) 12,9 %, yleisesti kristityksi 14,2 %, helluntailaiseksi tai karismaattiseksi 3,5 %, Kristuksen kirkkoon, Jehovan todistajaksi tai 7. päivän adventistiksi 3,1 %, mormoniksi 1,4 %, juutalaiseksi 1,2 %, idän uskontoihin (ml. buddhalaisuus) 0,9 %, muslimiksi 0,6 % ja uusiin uskonnollisiin liikkeisiin 1,2 %. Uskonnottomaksi (ml. agnostikoksi tai ateistiksi) itsensä identifioi 15,0 %. (Kosmin & Keysar 2009.) Vuonna 1980 Suomen evankelis-luterilaiseen kirkkoon kuului maan väestöstä 90,3 %, ortodoksiseen kirkkoon 1,1 %, muihin 0,7 % ja uskontokuntiin kuulumattomia oli 7,8 %. Vuonna 2007 vastaavat luvut olivat 81,7 % (ev. lut.), 1,1 % (ort.), 1,3 % (muut) ja 15,9 % (kuulumattomat). (Ketola 2008, 346.) Suomen uskonnollinen kenttä on siis huomattavasti homogeenisempi kuin Yhdysvalloissa, evankelis-luterilaisen kirkon jäsenmäärän vähenemisestä huolimatta. On myös otettava huomioon, että evankelis-luterilaisen kirkon jäsenmäärään lukeutuvat sen moninaiset herätysliikkeet.



Aineiston ulkopuolelle ovat rajautuneet tutkijoiden sanomalehdissä ja muissa ei-akateemisissa julkaisuissa ilmestyneet kirjoitukset. Empiiristen töiden kohdalla rajaan tutkielmani ulkopuolelle työt, joissa ei ole kohteena suomalainen yhteiskunta. Tästä syystä esimerkiksi Antti Haverisen (2004), Maria Tervaportin (2012) ja kirjoittajan (Kyyrö 2012b) amerikkalaista, Sami Lipposen (2004) ruotsalaista ja Riina Keto-Tokoin (2010) turkkilaista kansalaisuskontoa tarkastelevat tutkielmat ja julkaisut rajautuvat tämän tutkimuksen ulkopuolelle. Syynä tähän on se, että olen kiinnostunut nimenomaan siitä, miten kansalaisuskonnon käsite on tuotu suomalaiseen kontekstiin. Kansalaisuskonnon käsite mainitaan monissa tutkimuksissa ilman että se olisi kovin keskeinen tutkimuksen kannalta.<sup>3</sup> Esimerkiksi Irma Sulkusen raittiusliiketutkimuksessa (1986) käsite on työn otsikossa, mutta sen lisäksi käsite mainitaan lyhyesti yhdellä sivulla. Lyhyetkin maininnat ovat kiinnostavia, koska niissä on monenlaisia tulkintoja käsitteen sisällöstä. Ongelmana on, että niiden systemaattinen löytäminen on mahdotonta, koska käsite ei tällöin yleensä päädy teoksen otsikkoon tai avainsanoihin.

Tämä tutkielma pyrkii toimimaan kansalaisuskontotutkimuksen kriittisenä itsereflektiona, joka pyrkii tekemään siitä käyttökelpoisempaa myös tulevaisuudessa. Tarkoituksena on ollut myös esitellä laajalti käytyä keskustelua ja työ toimiikin täten myös yleisesityksenä suomalaisesta kansalaisuskontokeskustelusta.

Tälle työlle on ominaista myös vertaileva asetelma: esittelen ensin pohjoisamerikkalaista kansalaisuskontokeskustelua, mikä on laajoilta osin keskustelua *amerikkalaisesta kansalaisuskonnosta*, minkä jälkeen esittelen suomalaista keskustelua suomalaisesta kansalaisuskonnosta. Vertailun avulla on myös mahdollista nostaa esiin alueita, joihin käsitettä ei ole sovellettu, mutta joihin sitä voisi soveltaa. Tällainen tiukkoihin kansallisiin kehyksiin rajautuminen on siinä mielessä perusteltua, että itse tarkastelemissani tutkimuksissa kansallinen kehys harvoin kyseenalaistetaan – mitä voi myös pitää yhtenä yhteiskuntauskonto/kansalaisuskontokeskustelun ongelmista. En kuitenkaan koe tutkimukseni rajauksen ylläpitävän tätä ongelmaa. Rajaus lähtee aineistosta ja suhtaudun kansallisen kehyksen kyseenalaistamattomuuteen kriittisesti.

---

<sup>3</sup> En ole törmännyt yhteiskuntauskonto-termiin tällaisessa ”satunnaisessa” käytössä. Kiinnostavaa on myös se, että yhteiskuntauskonto-termiä on käytetty vain Suomea käsittelevässä tutkimuksessa.

Työn rakenne on seuraavanlainen: ensiksi esittelen teoreettista ja metodologista viitekehystä, joka rakentuu tiedonsosiologian ja käsitehistorian varaan. Tarkastelen erilaisia näkemyksiä siitä, miten tieteellisen tiedon nähdään rakentuvan. Sen jälkeen esittelen tutkimuskysymykset ja tarkastelen erilaisia suhtautumistapoja uskonnon käsitteeseen sekä avaan kansalaisuskonnon lähikäsitteitä. Tämän jälkeen esittelen kansalaisuskontokeskustelun taustoja lähtien liikkeelle Jean-Jacques Rousseauista ja uskontososiologian klassikoista, päätyen amerikkalaiseen kansalaisuskontokeskusteluun ja sen ulottuvuuksiin. Pyrin kiinnittämään huomiota siihen, millaisia sisältöjä kansalaisuskonnon määritelmät saavat, sekä minkälaisia ulottuvuuksia kansalaisuskonnolla nähdään olevan. Tässä taustoituksessa pidän silmällä myös sitä, miten samat asiat näkyvät suomalaisen kirkkososiologian ja uskontotieteen konteksteissa. Pyrin nostamaan esiin niitä teemoja, joita oletan löytyvän varsinaisesta tutkimusaineistostani, jota käsittelem ajallis-temaattisesti. Lopuksi tarkastelen suomalaisen kansalaisuskontokeskustelun ulottuvuuksia ja esitän loppupäätelmät sekä oman näkemykseni kansalaisuskontotutkimuksen tulevaisuudesta.

## ***1.1 Tieteellisen tiedon tutkimisesta***

Tutkielmaani voi parhaiten luonnehtia tiedonsosiologiseksi ja käsitehistorialliseksi ja sen metodologiaa sosiaalis-konstruktionistiseksi. Tieteentutkimus jakautuu moniin aloihin, joilla kaikilla on omat kysymyksenasettelunsa. Mika Kiikeri ja Petri Ylikoski mainitsevat tieteenfilosofian, -psykologian ja -sosiologian, sekä näiden taustatieteistä filosofian, historian, kirjallisuudentutkimuksen, kirjastotieteen, kognitiotieteen, kulttuurintutkimuksen, naistutkimuksen, politiikantutkimuksen, psykologian, sosiaalipsykologian, sosiologian, taloustieteen ja viestinnäntutkimuksen. Yhteiskuntatieteiden lisäksi monet luonnontieteilijät ovat päätyneet oman toimintansa tarkastelun kautta tieteentutkijoiksi. (Kiikeri & Ylikoski 2004, 9.) Myös tämän tutkielman intressinä on tietoisuuden lisääminen oman tutkimuksen taustalla vaikuttavista tiedon käytännöistä.

Tieteensosiologisen tutkimuksen luonnetta voi havainnollistaa Kiikerin ja Ylikosken mainitsemalla esimerkillä tieteenfilosofian ja -sosiologian erilaisesta suhtautumisesta tieteen ja ei-tieteen väliseen rajanveto-ongelmaan:

Kun tieteenfilosofi pohtii, kuinka tiede tulisi määritellä ja millä kriteereillä se tulisi erottaa muista inhimillisistä toiminnoista, sosiologi asettaa kysymyksensä toisin. Sosiologin kysymys on, *kuinka tieteilijät ja muut ryhmät käytännössä tekevät erottelun tieteen ja ei tieteen välille.*

(Kiikeri & Ylikoski 2004, 96.)

Tämä tieteesosiologinen asenne sisältyy *naturalistiseen* tieteenfilosofiaan, jossa suhde normatiivisuuteen on muuttunut siten, että tiedettä tarkastellaan sellaisena kuin se on ja normatiiviset väitteet suhteutetaan siihen. Naturalistinen tieteenfilosofi ei usko omaavansa etuoikeutta tietoon. (Kiikeri & Ylikoski 2004, 76.) Naturalistinen tieteesosiologia pyrkii selittämään, miksi tietyillä uskomuksilla on ja tietyillä uskomuksilla ei ole tiedon asemaa (mt. 138).

Tieteesosiologia on helppo mieltää osaksi tiedonsosiologiaa, mutta tällöin nousevat esiin kysymykset siitä, onko tieteellisellä tiedolla joitain ominaisuuksia, joita muilla tiedon muodoilla ei ole, ja siitä, miten tämä vaikuttaa tieteesosiologian luonteeseen. Ongelma liittyy siihen, annetaanko tieteelliselle tiedolle erityisasema suhteessa muuhun tietoon. Ilkka Pirttilän mukaan esimerkiksi Durkheim, Mannheim, Marx ja Althusser katsovat, ettei tieteellistä tietoa koske samat lainalaisuudet kuin muuta yhteiskunnallista tietoa. Tieteellistä tietoa voidaan tarkastella myös tärkeänä, muttei ainoana tärkeänä tiedon lajina, kuten Scheler ja Gurvitch tekevät. Tällöin ei kuitenkaan olla tiedon – eikä tieteesosiologian ytimessä. Sen sijaan Michel Foucault'n tutkimuksessa modernin ihmistieteellisen tiedon rooli modernien ihmisten tuottamisessa näyttäytyy keskeisenä yhteiskunnallisen tiedon muotona. (Pirttilä 1993, 155–56.)

Toisaalta tieteesosiologia voi tutkia myös muita tieteen ulottuvuuksia tai osa-alueita kuin itse tietoa. Esimerkiksi Robert K. Mertonin tieteesosiologia jätti tieteen sisältöjen tutkimisen filosofeille sosiologien keskittyessä tutkimaan makrososiologisesta tutkimusasetelmasta tilastollisin menetelmin ”toimivan tieteen institutionaalisia ehtoja sekä selittämään poikkeamia tieteen sosiaalisista ja kognitiivisista normeista” (Kiikeri & Ylikoski 2004, 120). Tälle vastakkainen lähestymistapa on ns. tiedonsosiologian vahva ohjelma, jossa naturalistinen asenne vietiin loppuun asti. Edinburghissa 1970-luvulla vaikuttanut David Bloor otti lähtökohdakseen tiedonsosiologian kohteisiin tehtyjen rajoitusten hylkäämisen. Myös luonnontieteen tutkimustulokset tuli katsoa sosiaalisissa prosesseissa syntyneiksi. Sosiaalisia tekijöitä ei siis mielletä ”ulkoisiksi” tekijöiksi, kuten esimerkiksi Imre Lakatosin edustamassa rationalistisessa

tieteenfilosofiassa. Bloorille rationaalisuus ei ole maailmassa sinänsä, vaan se liittyy inhimillisten toimijoiden luonnollisiin tai opittuihin päättelytaipumuksiin. (Kiikeri & Ylikoski 2004, 137–139.)

Pirttilä on esittänyt väitöskirjassaan (1993, 217–18) seuraavat tiedonsosiologisen tutkimuksen säännöt, joita hän pitää sen edistymisen välttämättöminä, muttei riittävinä ehtoina:

- 1) Tiedonsosiologian ei tule esittää yleisiä väittämiä tiedon totuudesta, vaikka sen tulee tutkia kaikkia niitä erityisiä yhteiskunnallisia diskursseja joissa tuotetaan ”totuuksia”.
- 2) Tiedonsosiologiassa tulee tutkia kaikkia tiedon yhteiskunnallisia representaatiomuotoja eli kaikkia niitä tiedon lajeja, joita yhteiskunnassa esiintyy.
- 3) Tiedonsosiologiassa tulee tutkia tietoa aina sisäisessä suhteessa valtaan sekä vallan negatiivisessa merkityksessä (kontrollivalta) että positiivisessa merkityksessä (valta kykynä).
- 4) Tiedonsosiologiassa tulee tutkia tietoa sekä yhteiskunnallisen toiminnan kohteena (”objektina”) että yhteiskunnallisen toiminnan tekijänä (”subjektina”).
- 5) Tiedonsosiologiassa tietoa tulee tutkia historiallisena ilmiönä (tieto vaihtelee eri yhteiskuntamuodoissa). (Pirttilä 1993, 217–18.)

Ensimmäinen sääntö ilmenee työssäni niin, etten lähde testaamaan tarkastelemieni kansalaisuskonnon määritelmien totuudenmukaisuutta empiirisesti, vaan kiinnitän huomiota siihen, miten niiden kautta rakennetaan tieteellistä totuutta kansalaisuskonnosta. Toisen kohdan ymmärrän niin, ettei kaikissa tutkimuksissa tule tutkia kaikkia tiedon muotoja, vaan niin, että kaikkia tiedon muotoja, myös tieteellistä tietoa pitää voida tutkia. Kolmannen kohdan otan huomioon siinä, miten kansalaisuskonnon määritelmät pyrkivät määrittämään tutkimuksen kenttää, samalla vieden tilaa vaihtoehtoisilta tutkimusohjelmilta, sekä sitä, miten ne voivat vaikuttavat myös tiedemaailmaa laajemmin yhteiskunnassa (esimerkiksi uskonnon julkisuutta ja suhdetta valtioon koskevan keskustelun osana).<sup>4</sup> Neljännen kohdan huomioin tarkastelemalla miten kansalaisuskonnon määritelmiin vaikuttavat yhteiskunnalliset ja tiedemaailman sisäiset käytännöt ja jaot sekä sitä, miten määritelmät luovat tai uusintavat käytäntöjä ja jakoja tiedemaailmassa ja yhteiskunnassa laajemmin. Viides kohta tulee huomioiduksi jo siinä, että kiinnitän huomiota vaihteluun, jota kansalaisuskontoa koskevassa tiedossa on tapahtunut.

---

<sup>4</sup> En tarkastele kuitenkaan sitä, miten kansalaisuskonnon käsitettä on käytetty tämän keskustelun osana, vaan sitä, miten näiden tekstien sisällöt voivat potentiaalisesti vaikuttaa tiedemaailman ulkopuolella.

### 1.1.1 Sosiaalisesti rakentuva tieto

Sosiaalisella konstruktivismilla on perinteisesti viitattu Peter Bergerin ja Thomas Luckmannin tiedonsosiologiseen projektiin, jossa konstruktio tarkoittaa sekä prosessia että sen lopputulosta. Berger ja Luckmann nojaavat kahteen kuuluisaan sosiologiseen metedisääntöön, jotka ovat Émile Durkheimin ”pitäkää sosiaalisia faktoja esineinä” ja Max Weberin ”[s]ekä sosiologiassa että historian tutkimuksessa tiedon kohteena on toiminnan sosiaalinen mieli” (Berger & Luckmann 2009, 28). He kuvaavat teoriaansa ideaalityyppisellä esimerkillä, jossa kaksi täysin eri kulttuurista ja kieliympäristöstä peräisin olevaa ihmistä joutuvat tekemisiin toistensa kanssa ja joutuvat kehittämään keskenään uusia käytäntöjä. Pikku hiljaa nämä käytännöt institutionalisoituvat. Kun nämä kaksi ihmistä saavatkin keskenään lapsen, syntyy tämä keskelle institutionalisoituneita tiedon käytäntöjä. Hänen vanhempiansa sosiaalisessa kanssakäymisessä syntyneistä konstruktioista tulee hänelle objektiivista todellisuutta, joka sisäistetään sosialisoinnin kautta. (Mt. 61–73.)

Vaikka Risto Heiskala varaakin termin ”sosiaalinen konstruktivismi” tarkoittamaan vain Peter Bergerin ja Thomas Luckmanin tiedonsosiologista projektia, jossa tiedon nähdään rakentuvan ja institutionalisoituvan sosiaalisessa vuorovaikutuksessa, ja rajaa Garfinkelin ja Goffmanin sekä ranskalaisen nykyteorian (Lacan, Derrida, Foucault, Kristeva, Lyotard, Baudrillard [siis poststrukturalistit ja postmodernistit]) sen ulkopuolelle (Heiskala 1994, 160–67), voidaan sosiaalinen konstruktionismi mieltää myös laajemmin (Alasuutari 1995; Hacking 2009). Eroa Heiskala perustelee sillä, että Bergerin ja Luckmanin nojautessa käsitykseen intentionaalisten tajuntojen yhteispeliin, pohjaa ranskalainen teoria Ferdinand de Saussuren strukturalistiseen malliin merkityksellisistä artikulaatioista, joista intentionaaliset tajunnat ovat riippuvaisia, ja jonka seurauksena ne syntyvät. Heiskalan mukaan ranskalaiset epäilevätkin Bergerin ja Luckmannin luottamusta subjektiivisen ja objektiivisen kulttuurisen todellisuuden välillä vallitsevaan dialektiseen suhteeseen. (Heiskala 1994, 167.) Kyse on sosiologisesta ”muna vai kana” -ongelmasta, eli rakenteen ja toiminnan, tai metodologisen holismin ja individualismin välisestä kiistasta, jota ei tämän työn puitteissa voida ratkaista.

Ian Hacking (2009) on tarkastellut tutkimuksia, joiden otsikossa on käsitelty eri asioiden konstruoitumista ja toteaa, että näissä tutkimuksissa (nykyään jo hieman latteasti) pyritään osoittamaan, että sitä, minkä osoitetaan olevan sosiaalinen konstruktio, on pidetty

väistämättömästi sellaisena kuin se on, eikä sitä kyseenalaisteta. Lisäksi tutkimuksissa pyritään osoittamaan, että konstruoitu asia voisi olla jotenkin toisinkin (esim. sukupuoliroolit). Tutkimuksissa otetaan myös erilaisia kantoja sen suhteen, ovatko konstruoidut asiat nykymuodossaan ei-toivottavia, ja pitäisikö asioiden olla – ja millä tavalla – toisin. (Mt. 19–31.) Mika Kiikeri ja Petri Ylikoski taas ovat sitä mieltä, että kutsuessaan esimerkiksi ”tieteellistä faktaa” sosiaalisesti konstruktiksi, eivät he esitä kritiikkiä tätä yksittäistä väitettä kohtaan. Heidän mukaansa sosiaalikonstruktivistin lähestymistavan voi pelkistää seuraavasti: ”teesi faktojen sosiaalisesta konstruktista on sosiaalikonstruktivistille tutkimuksen lähtökohta, ei sen lopputulos”. (Kiikeri & Ylikoski 2004, 217–18.) Näkemyseroon vaikuttaa se, että Hackingilla on laajempi käsitys siitä, mikä on sosiaalista konstruktivismia: hän tarkastelee kaikkia tutkimuksia, joiden otsikoissa mainitaan ”sosiaalinen konstruktio” eri muunnoksineen, kun Kiikeri ja Ylikoski viittaavat sosiaalisella konstruktivismilla yllättäen etnografiseen ja mikrososiologiseen laboratoriotutkimukseen (esim. Bruno Latour). Heiskalan, Hackingin sekä Kiikerin ja Ylikosken tapaukset osoittavat sen, kuinka monella tapaa sosiaalinen konstruktivismi voidaan mieltää. Kun sosiaalinen konstruktivismi ymmärretään laveammin, kuten Hacking tekee, on kritiikki sosiaalisia konstruktioita kohtaan tutkimuksen mahdollinen, muttei välttämätön osa.

Hacking jakaa konstruoidut asiat kolmeen luokkaan: objektit, ideat ja kohotussanat (Hacking 2006, 40–41). Tässä työssä huomio kiinnittyy siihen, miten kansalaisuskonnon ideaa on konstruoitu. En siis tarkastele objektia, eli itse kansalaisuskontoa sellaisena kuin se esiintyy yhteiskunnallisessa todellisuudessa. Tarkastelemalla kansalaisuskonnon idean konstruoimista kiinnitän huomioni siihen, miten idea ohjaa tietoa objekteista. Jo se, että kansalaisuskonnon käsitettä sovelletaan monella tapaa korostaa sen konstruktioiluonnetta.

Eräs tässä työssä ratkaistava ongelma liittyy suhtautumiseen konstruoitujen ideoiden ja objektien, eli todellisuuden ”sinänsä” väliseen suhteeseen. Kiikeri ja Ylikoski havainnollistavat tätä eroa seuraavasti:

Realistien mukaan ”ulkoinen todellisuus ohjaa tieteellistä fakthanmuodostusta ja teorioiden valintaa havaintojen ja kokeiden kautta, ja tiede edistyy vakaasti kohti totuutta. Relativistit ja sosiaalikonstruktivistit antavat suuremman painon tutkimusprosessiin liittyville sosiaalisille tekijöille ja tuloksiin vaikuttaville epävarmuustekijöille. (Kiikeri & Ylikoski 2004, 223.)

Välittävän kannan mukaan tiedon kohde konstruoi osaltaan tietoa, eikä mikä tahansa tieto ole mahdollista, mutta kuitenkin tieto on merkityksellistämistä. Tällaiseen kantaan päätyvät esimerkiksi Ernesto Laclau ja Chantal Mouffe (2001, 105–14), jotka näkevät, että ne asiat, joita diskurssissa merkityksellistetään, ovat toki olemassa diskurssista riippumatta, mutta ne saavat merkityksensä diskurssissa. Heidän mukaansa ajatuksella siitä, että ”kaikki objektit muodostuvat diskurssin objekteina ei ole mitään tekemistä sen kanssa, onko ajattelun ulkopuolista todellisuutta olemassa, eli toisin sanoen realismin ja idealismin välisen kiistan kanssa”.

Maanjäristys tai tiilen putoaminen ovat tapahtumia, jotka varmasti ovat olemassa [...], mutta se, rakentuuko niiden spesifiys objekteina ”luonnonilmiöiden” vai ”Jumalan vihan ilmauksen” ehdoilla riippuu diskursiivisen kentän rakentumisesta (Laclau & Mouffe 2001, 108).

Tämä liittyy tutkimuskysymykseeni tiedon soveltamisalueesta: mitkä asiat määritellään tai merkityksellistetään kansalaisuskonnoksi (esim. luterilainen jumalanpalvelus, itsenäisyyspäivän paraati)? Luterilainen jumalanpalvelus ja itsenäisyyspäivän paraati ovat toki olemassa ja myös ajateltavissa ilman ajatusta kansalaisuskonnosta. Kansalaisuskontoa niistä tulee vasta kun ne määritellään siksi, eli otetaan haltuun diskurssin kautta. Miten tämä haltuunotto tapahtuu ja millaisia seurauksia sillä on?

Sosiaalikonstruktivismia ei tarvitse pitää ontologisena sitoumuksena, vaan siihen voi sitoutua metodologisesti, vaikka kannattaisikin realistista ontologiaa (Kiikeri & Ylikoski 2004, 223). Esimerkiksi Ian Hacking on realisti olioiden suhteen, mutta konstruktivisti teorioiden suhteen (mt. 231), kuten Laclau ja Mouffekin. Omassa työssäni ontologiset sitoumukset on sulkeistettu jättäessäni kannanotot ”reaalisesta yhteiskuntauskonnosta/kansalaisuskonnosta” – eli siitä, mitä yhteiskuntauskonto/kansalaisuskonto oikeasti on – tutkimusasetelmani ulkopuolelle. Kritiikin mahdollisuus rajoittuu tällöin sisäisten epäjohdonmukaisuuksien, sekä intressien aiheuttamien vinoumien osoittamiseen. Hackingin osoittamassa mielessä ajattelen, että määritelmät voidaan tehdä monella eri tavalla. Tässä työssä kriittisyys astuu peliin, kun kysyn ”miksi tämä on määritelty tässä näin?”

### 1.1.2 Käsite ja tieteellinen tieto

Koska tutkin kansalaisuskonnon/yhteiskuntauskonnon käsitteen käyttöä, on syytä selvittää, mitä *käsitteellä* tarkoitetaan. Perinteisesti on erotettu toisistaan 1) *termi*, eli kielellinen ilmaus (esim. 'kansalaisuskonto'), 2) mielessä oleva *käsite*, johon termi on merkityssuhteessa (se merkitsee) sekä 3) *referentti*, eli käsitteen viittauskohde todellisuudessa. Tiedon- ja tieteenfilosofiassa käsite on termin intensio ja termin ekstensioita<sup>5</sup> ovat oliot, joihin sillä viitataan. (Ks. Niiniluoto 1980, 115–23). Strukturalismissa "termi" on korvattu "merkitsijällä" ja "käsite" "merkityllä", ja näiden kahden ulottuvuuden muodostama merkki saa merkityksensä termien tasolla tapahtuvassa erontekojen järjestelmässä (Ks. Saussure 1966, 65–70; 11–22). Jos taas sovelletaan Hackingin (2006, 40–41) jaottelua objekteihin ja ideoihin, ovat ideat käsitteitä ja objektit niiden kohteita.

Markku Hyrkkäsen mukaan käsitehistoria kannattaa mieltää käsittämisen historiaksi, jolloin säilytetään yhteys inhimilliseen ajatteluun ja toimintaan sen sijaan, että ajateltaisiin käsitteiden elävän omalakista historiaansa. Todellisuus ja toiminta on voitu eri aikoina ymmärtää eri tavoin ja toisaalta samoilla sanoilla on voinut olla eri merkityksiä (Hyrkkänen 2002, 112–13).

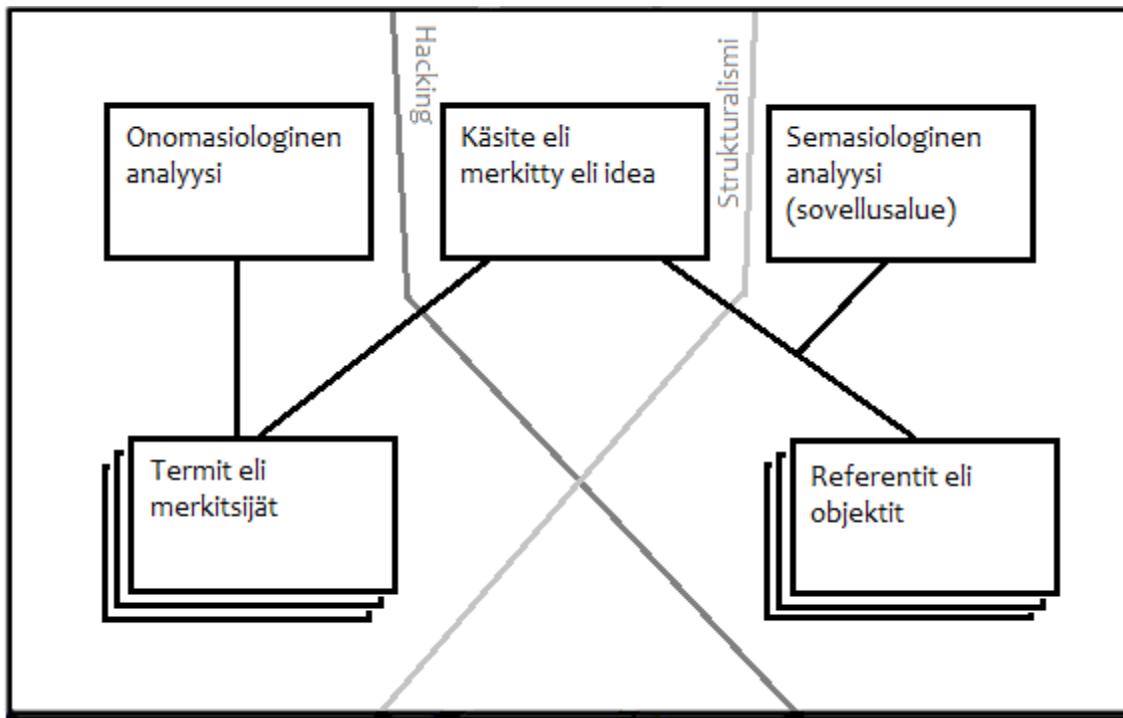
Hyrkkäsellä näyttää olevan ajatus siitä, että käsite on jotain normaalista kielenkäytöstä erottuvaa, jotain, joka jäsentää muuta ajattelua. Lisäksi hän toteaa, että käsitteitä selitetään muilla sanoilla. Tällöin puhutaan määritelmistä, joiden kautta eri käsitteet suhteutetaan toisiinsa. Määritelmien tarkastelu onkin työssäni tärkeällä sijalla; määritelmissä käsitteet suhteutetaan toisiinsa.

Kaaviossa 1 olen havainnollistanut termin, käsitteen ja referentin suhteita. Strukturalistisessa perinteessä on oltu kiinnostuneita merkin kahden osan, merkitsijän ja merkityn artikuloitumisesta eron tekojen järjestelmässä, ja suhde referenttiin on ajateltu arbitraariseksi. Ian Hacking taas on kiinnostunut siitä, millainen suhde konstruoiduilla ideoilla on objekteihin. Tässä työssä tarkastellaan sitä, miten yhteiskuntauskonnon/kansalaisuskonnon käsitettä suhteutetaan muihin käsitteisiin ja toiseksi sitä, mitä objekteja sillä pyritään jäsentämään.

---

<sup>5</sup> Filosofiassa ekstensiolla tarkoitetaan objektien joukkoa, jota lausuma kuvailee, intensiolla periaatetta, jonka avulla lausuma poimii joukon jäsenet esiin. Lausuman 'punainen' ekstensioita ovat kaikki punaiset asiat ja 'punaisuus' on jäsentävä periaate eli intensio. (Blackburn 2008, 127.)





Kaavio 1. Strukturalistinen jaottelu merkitsijään ja merkittyyyn ja Hackingin jaottelu ideoihin ja objekteihin yhdistettynä.

Työssäni näillä ajatuksilla on seuraavanlaisia seurauksia: kansalaisuskonnon käsitteeseen voidaan viitata monilla eri termeillä ja toisaalta kansalaisuskonto-termin käsitteellinen sisältö voi vaihdella. Tästä seuraa, että on tarkasteltava sitä termien lisäksi niille annettuja määritelmiä (joissa ne suhteutetaan toisiin käsitteisiin), sekä sitä, miten termejä käytetään, eli millaisia suhteita ideoiden ja objektien välille rakennetaan. Melvin Richter (Richter 1986, 363–64; Stenius 2003, 309) nimeää nämä kaksi käsitehistorian lähestymistapaa *onomasiologiseksi* (eri sanat, joilla tietylle käsitteelle annetaan ilmiäsu) ja *semasiologiseksi* (käsitteen käyttö- ja määrittelytavat, ks. kaavio 1). Lisäksi on otettava huomioon konteksti, eli tilanne ja yhteys, jossa käsite nousee esiin.

## 1.2 Tutkimuskysymykset ja menetelmä

Kysyn aineistoltani seuraavia kysymyksiä:

1. Miten yhteiskuntauskonnon/kansalaisuskonnon käsitettä käytetään? Miten se määritellään ja millaisia sisältöjä ja ulottuvuuksia se saa? Mikä on käsitteen soveltamisalue (eli mitä sillä tutkitaan)? Eroavatko yhteiskuntauskonto ja kansalaisuskonto toisistaan?
2. Mihin muihin instituutioihin tai yhteiskunnan osa-alueisiin yhteiskuntauskonto/kansalaisuskonto suhteutetaan ja miten (miten erot ja yhtäläisyydet perustellaan)? Mikä on yhteiskunta/kansalaisuskonnon ja muunlaisen uskonnon suhde?

Havaintojen tuottamismenetelmänä toimii tässä työssä käsitehistoriallinen analyysi, jolla tarkastelen kansalaisuskonnon määritelmien sisältöä, ulottuvuuksia ja erontekoja. Painotan käsitehistoriallisen analyysin semasiologista puolta, jossa ollaan kiinnostuneita käsitteen käyttö- ja määrittelytavoista. Onomasiologinen puoli tulee siinä miten kansalaisuskonnon ja yhteiskuntauskonnon käsitteet suhteutuvat muihin käsitteisiin sekä siinä miten termejä on käännetty. (Vrt. Richter 1986, 363–64; Stenius 2003, 309.) Tarkastelen yhteiskunta/kansalaisuskontotutkimuksissa rakentuvia suhteita eri käsitteiden välille. Näin rakentuu kuvaa yhteiskuntauskonnon/kansalaisuskonnon käsitteestä osana laajempaa käsitejärjestelmää. Selvitän sitä, mitä yhteiskuntauskonto/kansalaisuskonto voi näiden käsitejärjestelmien puitteissa olla ja mitä se ei voi olla.

Tiettyssä mielessä tarkastelemani aineisto toimii myös historiallisena dokumenttina siitä kontekstista, josta se on lähtöisin. Vaikka yhteiskuntauskonnon/kansalaisuskonnon käsitteen käytön tarkastelussa on Pertti Alasuutarin jaottelua noudattaen kyse kulttuuristen jäsenysten näkökulmasta, on aineistossani myös materiaalia, jota voidaan lähestyä faktanäkökulmasta – aineistoa, jonka totuusarvo on asetettava lähdekritiikin kohteeksi. (Ks. Alasuutari 1999, 90–124.)

Aineiston kerryttämisen olen aloittanut tekemällä hakuja kirja- ja lehtitietokannoista käyttäen hakusanoina ”kansalaisuskontoa” ja ”yhteiskuntauskontoa” eri variaatioineen. Tämän lisäksi olen käynyt läpi eri kirjoituksia ja niiden lähdeluetteloja, jolloin aineistolista on täydentynyt. En voi varmistua sataprosenttisesti siitä, että olisin tutustunut jokaiseen Suomessa julkaistuun kansalaisuskontoa/yhteiskuntauskontoa käsittelevään tekstiin. Toisaalta tämä ei ole työni tarkoitus. Tarkoitukseni on löytää erilaisia tapoja käyttää kansalaisuskonnon/yhteiskuntauskonnon käsitettä, jolloin tarkempaan tarkasteluuni ottamat

tutkielmat edustavat tiettyä tapaa. Ne ovat näytteitä laajemmasta kulttuuristen käytäntöjen kentästä.

Suomalaisen kansalaisuskonto/yhteiskuntauskontokeskustelun esittelyn jäsenitys on temaattis-kronologinen. Tietyt teemat kasautuvat ajallisesti. Teemat tarkoittavat tässä yhteydessä sitä, mistä on puhuttu kansalais/yhteiskuntauskonnon käsitteen alla. Varsinaisia trendejä keskustelusta on kuitenkin vaikeaa löytää aineiston ollessa suhteellisen vähäistä.

### **1.3 Uskonnon määrittelemisestä**

Tarkastelen seuraavaksi sitä, miten uskonnotutkimuksessa on suhtauduttu uskonnon käsitteen määritelmiin. Seuraavassa esitellyt jaottelut ovat mukana tarkastelussani, ne liittyvät kysymykseen siitä, miten käsitettä käytetään. Meredith McGuire jaottelee uskontososiologiassa käytetyt uskonnon määritelmät *substantiivisiin* ja *funktionaalisiin*.<sup>6</sup> Substantiiviset määritelmät sanovat, mitä uskonto *on*, ja ne ovat yleensä spesifimpejä kuin funktionaaliset. Ne ovat ongelmallisia, koska ne ovat historiallisesti ja kulttuurisesti sidottuja. Meredith McGuire mainitsee esimerkkinä substantiivisesta määrittelystrategiasta Melford Spiron uskonnon määritelmän, jonka mukaan uskonto on ”kulttuurisesti postuloitujen yliluonnollisten olentojen kanssa käytävän kulttuurisesti kaavautuneen vuorovaikutuksen käsittävä instituutio”. Funktionaaliset määritelmät kertovat, mitä uskonto *tekee* yksilölle tai yhteisölle. Uskonnon sisällöt ovat niissä vähemmän tärkeitä kuin sen seuraukset. Funktionaaliset määritelmät sisältävät yleensä kaikki substantiivisten määritelmien sisältämät uskonnot, mutta ne ovat yleensä myös laajempia: substantiivisten määritelmien ei-uskonnoiksi luokittelemat ideologiat, eetokset, arvojärjestelmät, maailmankuvat, henkilöidenväliset suhteet, vapaa-ajantoiminnot, vapaaehtoisyhdistykset jne. voivat sisältyä funktionaalisiin uskonnon määritelmiin. Tyypillinen funktionaalinen määritelmä on durkheimilainen uskonnon integroivaa funktiota painottava määritelmä. Funktionaalisten määritelmien suurin ongelma on se, että ne olettavat tietyt funktiot välttämättömiksi. Jos uskonto mielletään välttämättömäksi yhteisön olemassaolon kannalta, on uskonnoton yhteiskunta

---

<sup>6</sup> Funktionaalisen uskonnon määritelmän käyttö ei edellytä sitoutumista alempana käsiteltävään (rakennefunktionalistiseen) paradigmaan, jossa erilaisten sosiaalisten tekijöiden kontribuutiot yhteiskunnan stabiiliteettiin ovat tarkastelun kohteena ja tiettyssä mielessä ennalta oletettuja (Ks. Lucas 2007; Nielsen 2007).

määritelmällisesti mahdoton. (McGuire 1992, 11–14.) Kimmo Ketola jakaa uskonnon määritelmät kolmii: yliluonnollisen, pyhä-profaani -erottelun ja perimmäisen huolenaiheen kautta tapahtuviin (Ketola 1998, 32–33). Kaikkiin kolmeen luokkaan kuuluu sekä substantiivisia että funktionaalisia määritelmiä.

Usein tutkijat puhuvat myös uskonnollisista ulottuvuuksista, kuten uskosta, rituaalista, kokemuksesta ja yhteisöstä. (McGuire 1992, 15–20.) Usein on viitattu myös uskontofenomenologi Ninian Smartin uskonnon ulottuvuuksiin, joiden kautta hän tarkastelee maailmanuskontoja. Smartin mukaan nationalismi ja marxismi sisältävät myös uskonnollisia ulottuvuuksia ja hän on ottanut ne mukaan yleisesitykseensä maailman uskonnoista (Smart 2005).

Myös uskonnon määritelmien käyttö- tai niihin suhtautumistapoja voidaan jaotella. Uskontotieteilijä Richard Comstock kirjoittaa siitä, miten ns. reaaliset uskonnon määritelmät lyövät jo ennen kuin tutkimus on tehty lukkoon sen, mitä uskonto on. Tällainen määritelmien käyttö ei kuitenkaan johda uuden tiedon alueille. Comstockin mukaan uskonnon määritelmiin tulisi suhtautua nominalistisesti, jolloin määritelmä on vain tutkimuksen lähtökohta, ei sen ”ennalta lukkoon lyöty lopputulos”. (Comstock 1984.) Samanlainen asenne on Meredith McGuiren ajatuksessa, että määritelmät ovat käyttökelpoisempia, jos niihin suhtautuu strategiana, eikä totuutena: ”määritelmällinen strategia kaventaa tarkastelun kohteena olevaa kenttää ja ehdottaa ajattelutapoja sen hahmottamiseksi” (McGuire 1992, 10). Tämä keskustelu kytkeytyy edellisessä luvussa käsiteltyyn realismiin ja konstruktivismiin väliseen kiistaan. Onko uskonto siis jotain reaalista, vai onko pikemminkin niin, että eri uskonnon määritelmät vain jäsentävät tuota reaalista eri tavoin?

Eräänlaisena esikuvana työlleni toimii kanadalais-yhdysvaltalaisen uskontotieteilijän Russell McCutcheonin tekemä tutkimus. Hänen mukaansa uskontoon nostalgisesti suhteutuvista lähestymistavoista, joita Bellahkin tietyiltä osin edustaa, olisi päästävä eroon. McCutcheonin päällimmäinen intressi on kritisoida romanialais-yhdysvaltalaisen uskontofenomenologi Mircea Eliaden ja hänen Chicagon koulukunnaksi<sup>7</sup> kutsuttujen seuraajiensa tapaan etsiä uskonnon ydintä ja samalla tukea individualisoivaa uskontodiskurssia. McCutcheon kutsuu kritiikin kohteitaan

---

<sup>7</sup> Uskontotieteellistä Chicagon koulukuntaa ei tule sekoittaa samannimiseen 1900-luvun alun sosiologiseen koulukuntaan, eikä myöskään samalla nimellä kulkeneeseen viestinnän tutkimuksen koulukuntaan.

”uskonnon *sui generis* -diskurssiksi” tai ”yksityisasiadiskurssiksi”. Sui generis -diskurssi oli etenkin Eliadelle ja uskontofenomenologeille tyypillinen tapa etsiä uskonnon olemusta ja perustella uskontotieteen asema erillisenä tieteenalana ominen metodeineen – uskonto oli heidän mielestään siis sui generis, eli omaa luokkaansa, ja siksi sitä ei voinut tutkia kuten mitä tahansa inhimillistä toimintaa. Yksityisasiadiskurssi taas viittaa ajatteluun, jossa aidon uskonnon nähdään olevan ihmisten sisäistä, siis uskoa, jolloin rituaalit ja myytit ovat vain toissijaista. McCutcheonin mukaan tällainen näkemys asetti varsinkin Yhdysvaltojen kontekstissa liberaaliprotestanttisen kirkon opin etusijalle suhteessa muihin uskontoihin. McCutcheonin oman näkemyksen mukaan uskontoa tulisi tarkastella samalla tavalla kuin muutakin kulttuurista ja sosiaalista. (McCutcheon 1997; 2003, erit. 13–54.)

McCutcheon toteaa Bellahin kansalaisuskontokirjoituksista, että ne tuskin kiinnostavat muita kuin nationalismin tutkijoita (McCutcheon 2003, 280). Puheet kansallisista ideaaleista ovat siis enemmänkin nationalismia, kuin sen kriittistä analyysia. Allekirjoitan McCutcheonin kriittisen projektin ja mielipiteen bellahilaisesta kansalaisuskonnon tutkimuksesta, mutta kuitenkin tässä ei ole mielestäni kaikki, mitä kansalaisuskonnosta voidaan sanoa. Bellahin huomio kansakunnan uskonnollisesta ulottuvuudesta on terävä, ja sillä voi olla oma sijansa tutkimuksessa, vaikkei välttämättä juuri siinä muodossa, jossa hän sen esittää.

#### **1.4 Kansalaisuus, kansallisuus ja lähikäsitteet eri kielissä**

Suomen kielessä *kansalaisuuden* käsitteellä on viitattu poliittisen yhteisön jäsenyyteen, kun *kansallisuudella* on viitattu *etniseen* jäsenyyteen. Suomessa *kansa*-termillä voidaan ilmaista niin poliittista kuin etnistäkin ryhmää. Sanalla on yhteinen juuri *kanssa* -sanana kanssa. Sekä *politiikka* että *etnisyys* ovat kreikkalaista perää. Kreikan *politees* tarkoittaa kaupungin tai valtion asukasta tai kansalaista, *politeia* kansalaisuutta ja kansalaisen oikeuksia ja *politikos* muun muassa kansalaiseen sekä valtioon ja sen hallintoon liittyviä asioita (Liddell & Scott 2010, 654). Kreikan *ethnos* viittaa yhdessä elävään ihmisryhmään, seurueeseen, mutta myös eläinlaumaan; *Uudessa Testamentissa* sillä viitataan kaikkiin muihin kansoihin kuin juutalaisiin tai kristittyihin – siis pakanoihin (mt. 226). Latinan *natio*-sana viittaa myös etnisen ryhmän jäsenyyteen, ja nyttemmin se on useiden kielten kansakuntaa tarkoittavan sanan juurena – englannin kieleen se välittyi ranskan kautta. Latinassa ja

monessa muussakin kielessä etnisen ryhmän jäsenyys yhdistyy syntyperään viittaaviin sanoihin (latinan *natio – nascere*, venäjän *rodina – rodit*, jne.). Latinan kielessä kansalaisiin viitattiin sanalla *cives*. Näiden katsottiin muodostavan poliittisen kokonaisuuden, *civitasin*, jonka kreikankielinen vastine on *politeia*, johon englannin kielen *polity* pohjautuu. Englannin kielen civic- ja civil-adjektiivit pohjautuvat latinaan. (Cox 2007, ks. Liikanen 2003; Palonen 2003.)

The Concise Oxford English Dictionaryn mukaan adjektiivi *civic* liittyy kaupunkiin (city or town) ja sen kansalaisten velvollisuuksiin ja toimiin, kun adjektiivi *civil* liittyy tavallisiin kansalaisiin, erotettuina sotilaallisista ja kirkollisista asioista. Molemmat termit siis kytkeytyvät kansalaisuuteen, kun civil tuo lisäksi ilmi sen vivahteen, että ollaan erillään kirkollisista asioista. (The Oxford Concise... 2008.)

Suomen kielen *kansa*-sanassa yhdistyy sekä ajatus yhteisestä etnisestä alkuperästä että poliittisesta toimijuudesta – pienyhteisöllisyydestä ja sopimussyhteiskunnasta (Liikanen 2003, 257–69). Sanassa *kansallisuus* (nationality) on painottunut etninen ulottuvuus ja *kansalaisuudessa* (citizenship) taas sopimuksellinen ja oikeudellinen.

Kansalaisuskonnon kannalta on hyvin tärkeää ottaa huomioon kansalaisyhteiskunnaksi suomennetun *civil society*n käsite. Larry Rayn mukaan se on

usein ymmärretty puolustukseksi liiallista valtiovaltaa ja atomisoivaa individualismia vastaan, joka uhkaa luoda edellytyksiä autoritarismille. Termi voidaan jäljittää roomalaisiin lakikäsitteisiin (*ius civile*), mutta nykyään sillä kuvaillaan sopimuksellisia suhteita, julkisen mielipiteen nousua, edustuksellista hallintoa, kansalaisten vapauksia, moniarvoisuutta[.] (Ray 2007.)

Kansalaisuskonnon kohdalla ero individualismiin ja liiallisen valtaan nousevat esiin monessa yhteydessä. Civil-sanaan liittyy muitakin kuin suoraan politiikkaan kytkeytyviä merkityksiä. Esimerkiksi korkeakulttuureihin viittaava *sivilisaatio*-sana on samaa kantaa, samoin *sivistys*, joka suomen kielessä viittaa kuten sivilisaatiokin kehittyneisiin kulttuureihin (”olemme taas sivistyksen parissa”), tai yksilön kasvatuksen kautta omaksumaan tietoon, henkiseen kehittyneisyyteen ja avarakatseisuuteen (MOT Kielitoimiston sanakirja). Termeillä voidaan tehdä eroa sivistyneiden ”meidän” ja sivistymättömien ”heidän” (barbaarit, rahvas, jne.) välillä, ja siihen liittyy tietynlaisen kulttuurisen pääoman (sivistyneisyyden) arvottaminen. Tähän liittyy civil-sanan sivujuonne *civility*, joka tarkoittaa kohteliaisuutta. Se voidaan kytkeä kansalaishyveisiin, jotka painottavat

suvaitsevaisuutta. Kari Saastamoinen kiinnittää tähän liittyen huomiota siihen, että ruotsin kielessä *medborgare* on henkilö, ”joka paitsi käyttäytyy hyväntahtoisesti toisia kansalaisia kohtaan myös mielellään tottelee esimiestensä käskyjä sekä osoittaa heitä kohtaan kunnioitusta ja uskollisuutta” (Saastamoinen 2003, 47). Tämä suvaitsevaisuuteen ja ”kunnon kansalaisuuteen” liittyvä ulottuvuus on huomioitava tekijä myös kansalaisuskonnon kohdalla.

## **2 Kansalaisuskonnon käsitteen juuret**

Seuraavassa käsittelen kansalaisuskonnon käsitteen historiaa alkaen Jean-Jacques Rousseauista 1700-luvun loppupuoliskolta amerikkalaisen kansalaisuskontokeskustelun laantumiseen saakka 1980-luvun alussa. Nojaudun tässä esittelyssä pitkälti Russell E. Richeyn ja Robert G. Jonesin toimittamaan eri alojen tutkijoiden puheenvuoroja kokoavaan teokseen *American Civil Religion* (1974a), sekä Gail Gehrigin väitöskirjaan *American Civil Religion: An Assessment* (1981). Edellisistä poiketen olen katsonut tarpeeksi esitellä Rousseauin ja de Tocquevillen sekä 1900-luvun kansalaisuskontokeskustelun välissä myös sosiologian klassikoiden (Weberin ja etenkin Durkheimin) uskontoa koskevaa ajattelua, sekä 1900-luvun puolivälin jälkeistä uskontososiologiaa, jonka jälkeen on luontevaa siirtyä amerikkalaisen kansalaisuskontokeskustelun pariin. Amerikkalaiselle kansalaisuskontotutkimukselle on myös hyvin tyypillistä käydä keskustelua aiemman kansalaisuskontotutkimuksen kanssa, joten samankaltaisia yhteenvetoja kuin Richeyn ja Jonesin (1974a) ja Gehrigin (1981) teoksissa löytyy jossain määrin muistakin tutkimuksista.

### **2.1 Kansalaisuskonnon määritelmien jaottelua**

Russell E. Richeyn ja Donald G. Jonesin mukaan voidaan löytää viisi eri tapaa määritellä amerikkalainen kansalaisuskonto. Kansalaisuskonto kansanuskona (folk religion) on löydettävissä tarkastelemalla kansan todellista elämää, ideoita, arvoja, seremonioita ja lojaliteetteja. Tässä lähestymistavassa kansalaisuskontoa ei määritellä normatiivisesti, vaan tarkastellaan empiirisesti sitä, millaisia muotoja se saa. Will Herbergin mukaan kansalaisuskonnossa kansanuskona on

pohjimmiltaan kyse amerikkalaisesta elämäntavasta. Se saa kansallisen historian vaikuttamaan lunastavana ja pyhänä historiana. (Richey & Jones 1974b, 14–15)

Kansalaisuskonto voidaan nähdä myös transsendenttina universaalina kansakunnan uskontona (transcendent universal religion of the nation). Tämä tasavallan uskonto on Sidney Meadin mukaan kosmopoliittista, olemukseltaan profeetallista uskoa, joka ottaa tuomitsevan aseman suhteessa kansan elämäntapaan. Tämän näkemyksen mukaan amerikkalainen kansalaisuskonto ei siis ole sama asia kuin amerikkalainen elämäntapa – siis kansanusko –, eikä se ole kansakunnan palvontaa, vaan se on kuten Robert N. Bellah asian määrittelee, amerikkalaisen kokemuksen ymmärtämistä äärimmäisen ja universaalien todellisuuden valossa. Koska kansalaisuskonto on universaalista, voi amerikkalainen kansalaisuskonto toimia mallina myös muiden maiden kansalaisuskonnoille – ja koko maailman kansalaisuskonnolle. Tämä malli on selkeästi normatiivinen. (Richey & Jones 1974b, 15–16)

Kolmas tapa ymmärtää kansalaisuskonto on määritellä se uskonnolliseksi nationalismiksi (religious nationalism), jossa kansakunta ei ole kansallisen uskonnon kirkko, vaan ihannoinnin ja glorifioinnin kohde. (Richey & Jones 1974b, 16) Kun Martin Marty jaottelee kansalaisuskonnon profeetalliseen ja papilliseen, on uskonnollinen nationalismi selkeästi papillista, eli vallitsevaa tilannetta pönkittävää kansalaisuskontoa (Marty 1974).

Neljäs tapa määritellä kansalaisuskonto on demokraattinen usko (democratic faith), jossa painottuu humanien tasa-arvon, vapauden ja oikeuden arvojen ja ideaalien kunnioitus ilman riippuvuutta transsendentista jumaluudesta tai spiritualisoidusta kansakunnasta. Myös tässä määritelmässä painottuu normatiivisuus (Richey & Jones 1974b, 17).

Viides merkitys on protestanttinen kansalaishyveellisyys (protestant civic piety), joka havaittiin jo 1800-luvulla. Tällöin huomio on kiinnittynyt siihen, miten protestanttinen moralismi, individualismi, tekojen painottaminen uskontunnustusten sijaan, pragmatismi, työetiikka, sekä lähetystyön eetos ovat vahvasti näkyvissä amerikkalaisuudessa. (Mt. 17.)

Bellahin artikkelista seurannut kansalaisuskontokeskustelu rakentui pääosin kiistan ympärille siitä, oliko kansalaisuskonnossa kyse transsendentista, profeetallisesta ja universaalista muodosta, vai



pitikö käsite ymmärtää laajemmin, jolloin siihen olisi sisältynyt myös negatiivisemmat tai vähemmän ideaaliset muodot.

## ***2.2 Rousseau ja de Tocqueville***

Vaikka Bellahin katsotaan saattaneen kansalaisuskontokeskustelun käyntiin, hän ei ollut ensimmäinen, joka oli kiinnittänyt huomiota yhteisöjen uskonnollisuuteen ylipäätään, tai amerikkalaisuuden uskonnolliseen ulottuvuuteen, eikä hän ollut myöskään kansalaisuskontokäsitteen ensimmäinen käyttäjä.

Amerikkalaista kansalaisuskontokeskustelua arvioinut sosiologi Gail Gehrig toteaa, että kansalaisuskonnon käsite on peräisin geneveläis-ranskalaiselta valistusfilosofilta Jean-Jacques Rousseaulta (1712–78). Toinen kansalaisuskontokeskusteluun vaikuttanut henkilö oli ranskalainen liberaali politiikanteoreetikko Alexis de Tocqueville (1805–59), joka havainnoi Yhdysvalloissa kierrellessään ilmiötä, jota kutsui ”tasavallan uskonnoksi”. (Gehrig 1981, 5–7.) Esittelen seuraavassa lyhyesti molempien ajatuksia.

Rousseau esitti kansalaisuskontoa koskevat käsityksensä vuonna 1762 ilmestyneen teoksensa *Yhteiskuntasopimuksesta* lopussa (Rousseau 1997). Monien yhteiskuntafilosofien tapaan Rousseau lähtee liikkeelle yhteiskuntasopimuksen ajatuksesta, joka oli hänelle enemmän apuväline, eikä hän ajatellut, että sellaista olisi koskaan oikeasti solmittu. Rousseau mukaan luonnontilassa vapaina eläneet yksilöt joutuivat tietyssä ajankohdassa tilanteeseen, jolloin heidän oli pakko liittyä yhteen ja solmia yhteiskuntasopimus. Rousseau käsityksessä yhteiskuntasopimuksesta yksilöt luopuvat kaikista oikeuksistaan, ja luovuttavat ne suvereniteetille, eli ylimmälle valtiovallalle. Rousseau yhteiskuntafilosofian keskeinen käsite on kansan *yleistahto*, joka ei tarkoittanut yksilöiden enemmistön mielipidettä, mutta joka voitiin selvittää kansanäänestyksellä. Rousseau vapauskäsityksen mukaan yksilö oli vapaa silloin, kun hänen yksilöllinen tahto oli yleistahdon kanssa yhtenevä, vaikka hänellä saattoikin olla yleistahdosta poikkeavia ajatuksia. Vaikka Rousseau olikin demokratian teoreetikko, voitiin hänen näkemyksellään perustella myös diktatuuri. Hänen mukaansa oli nimittäin sama, minkälainen elin – parlamentti tai yksinvalti – käytti ylintä

valtiovaltaa, kunhan se toimi yleistahdon mukaisesti. Mikäli vallankäyttäjä poikkesi yleistahdosta, voitiin hänet syrjäyttää. (Rousseau 1997, Russell 1997, 255–58.)

Kansalaisuskonnolla Rousseau viittasi uskonnon muotoon, joka suvaitsisi muita uskontoja, kunhan ne eivät kyseenalaistaisi sen suvereniteettia, ja joka kiinnittäisi kansalaiset yhteiskuntaan. Hänen mukaansa

[k]ansalaisuskonnon opinkappaleiden tulee olla yksinkertaisia, vähälukuisia, täsmällisesti kaavaeltuja, vailla selityksiä tai muistutuksia. Kaikkivaltiaan, viisaan, laupiaan, huoltavan ja kaitsevan jumaluuden olemassaolo, tuleva elämä, oikeamielisten onni, pahojen rangaistus, yhteiskuntasopimuksen ja lakien pyhyys, siinä myönteiset opinkappaleet. Mitä tulee kielteisiin, rajoitan ne yhteen ainoaan; se on suvaitsemattomuus: se kuuluu hylkäämiimme uskonnonmuotoihin. (Rousseau 1997, 223)

Rousseau erotteli siis yksityisen ja julkisen uskonnon toisistaan. Olemassa olevat uskonnot suljettaisiin yksityisen alueelle, ja julkisen uskonnon paikan ottaisi kansalaisuskonto, joka pyhittäisi kansakunnan ja varmistaisi kansalaisen lojaaliuden valtiota kohtaan. Lisäksi kansalaisuskonnon tulisi antaa myös selitys pahasta ja hyvästä. (Rousseau 1997.)

Rousseau mukaan alun perin jumalia (ja siis uskontoja) oli yhtä monta kuin kansojakin, eikä uskonsotia ollut. Jeesuksen myötä maallinen ja taivaallinen valtakunta erotettiin toisistaan, minkä seurauksena syntyi myös ristiriitoja kahden vallan välille. Islamissa hänen mukaansa maallinen ja hengellinen valta olivat pitkään yhdistyneinä. Niissä kristityissä maissa, joissa hallitsijat olivat asettuneet kirkon päämiehiksi, oli heistä Rousseau mukaan tullut enemmänkin palvelijoita kuin hallitsijoita. Rousseau jaottelee uskonnot yleiseen ja yksityiseen, eli ihmisen ja kansalaisen uskontoon. Ensimmäinen on sisäistä jumalan palvelua, joka ei vaadi ulkoisia ilmenemismuotoja ja sitä edustaa evankeliumin uskonto ja sitä voidaan nimittää luonnolliseksi jumaloikeudeksi. Jälkimmäinen taas on lakien säätämää, ulkoista jumalan palvelusta. Sen näkökulmasta muiden uskontojen edustajat ovat raakalaisia ja se ulottaa ihmisen velvollisuudet ja oikeudet yhtä laajalle kuin alttarinsakin. Tätä edustivat kaikki ensimmäisten kansojen uskonnot ja sitä voidaan kutsua valtiolliseksi tai aineelliseksi jumaloikeudeksi. Näiden sekamuotoa, joka antaa kansalaiselle kaksi lakia, kaksi päämiestä ja kaksi isänmaata tekee Rousseau mukaan yksilölle mahdottomaksi olla samalla kertaa sekä kansalaisen että uskovaisen. Tätä yhteiskunnallisen yhteyden rikkovaa tyyppiä edustaa lamalaisuus, Japanin uskonto ja roomalaiskatolisuus. Rousseau esittää ratkaisuksi kansalaisuskontoa, joka velvoittaa alamaiset tekemään tiliä mielipiteistään vain sikäli kuin ne ovat

tärkeitä yhteisölle, jolloin yksityinen uskonto rajautuu yksityisasiaksi kansalaisuskonnon saadessa pakottavan luonteen. (Mt. 215–16.) Kansalaisuskonto poikkeaa heimouskonnosta siinä, että se suvaitsee yksityisiä uskontoja.

Vuonna 1831 ranskalainen filosofi ja historioitsija, sekä liberaali politiikanteoreetikko Alexis de Tocqueville (1805–59) saapui Ranskan hallituksen lähettämänä tutustumaan Yhdysvaltojen vankilajärjestelmään. Yhdeksän kuukautta kestäneen matkan tuloksena syntyi teos *Demokratia Amerikassa* (1835/40). de Tocqueville kiinnitti huomiota amerikkalaisten vahvaan uskonnollisuuteen ja hänen mukaansa ”Pohjois-Amerikan kansoittaneet ihmiset tunnustavat demokraattista ja tasavaltalaista kristinuskoa”. Päästyään paavin vallasta eivät siirtolaiset halunneet enää alistua minkään uskonnollisen mahdin alaisuuteen. Kuitenkin Pohjois-Amerikkaan myöhemmin saapuneet palvontamenoihinsa kiihkeästi suhtautuvat katoliset olivat de Tocquevillen mielestä jopa vielä demokraattisempia ja tasavaltalaisempia kuin muut amerikkalaiset. (de Tocqueville 2006, 307.) de Tocqueville selittää tätä sillä, että pappien vallan alla katoliset ovat tasa-arvoisia; protestanttisuus taas de Tocquevillen mukaan näyttäisi johdattavan epätasa-arvoon. Amerikassa katoliset eivät kuitenkaan ole pyrkineet horjuttamaan protestanttien rakentamia poliittisia instituutioita: ”Amerikan katoliset papit pitävät erillään ilmoitetut totuudet, joihin he alistuvat mukisematta, ja poliittiset totuudet, jotka Jumala on heidän käsityksensä mukaan jättänyt ihmisten vapaasti tulkittaviksi”. (de Tocqueville 2006, 308.)

Yhdysvalloissa demokratian ihanteet yhdistyivät protestanttiseen hyveellisyyteen. (Vrt. Ranskan vallankumous ja kirkon ja valtion suhde). Toisin kuin ranskassa, uskonnolla näytti olevan keskeinen sija amerikkalaisessa demokratiassa. Se toimi puskurina vapauksien aiheuttamia haittoja vastaan: ”Näin siis laki sallii amerikkalaisille kaiken, mutta uskonto estää heitä kuvittelemasta ja uskaltamasta kaikkea.” (de Tocqueville 2006, 312.) Uskonnollisilla instituutioilla on siis epäsuora vaikutus poliittiseen päätöksentekoon.

Rousseau ja de Tocquevillen ajatuksien taustalla on valistusajattelu ja uskonnon suhde valtiovaltaan. Rousseau erotti kristinuskon kansalaisuskonnosta, koska se ei kyennyt kiinnittämään kansalaista samalla tavalla yhteisöön. Kuitenkin yksityisasiana kristinuskoko ei ollut Rousseaulle ongelma. de Tocqueville taas kiinnitti huomiota siihen, miten amerikkalainen demokratia oli vahvasti uskonnollista. Huomionarvoista on siis se, ettei kumpikaan teoreetikko kirjoittanut

vapaudesta *uskonnosta*, vaan molemmat näkivät uskonnollisuuden kytkeytyvän vahvasti yhteisöllisyyteen.

Sekä Rousseau että de Tocquevillen kirjoituksissa protestanttisuus asettuu edustamaan yksityistä, valta-asetelmista vapaata uskontoa, ja roomalaiskatolisuus uskonnon ja poliittisen sfäärin sekoittunutta muotoa, jossa painottuu rituaali henkilökohtaisen jumalsuhteen rinnalla. Rousseau kaavailussa lainomainen kansalaisuskonto asettuu julkisen sfääriin, kun omantunnon uskonnosta tulee yksityisasiä. Kansalaisuskonnossa painottuu laki, ja omatunto siirtyy yksityisen alueelle. de Tocqueville kiinnittää myös huomiota siihen, miten yhteiskuntajärjestys tarvitsee uskonnon tukea (uskonnon, jonka Rousseau siis luokittelisi yksilön uskonnoksi). Vaikka amerikkalaisten lainsäädäntö on vapaamielinen, estää uskonnollisuuden luoma omatunto yhteiskuntaa hajoamasta.

Gail Gehrig (1981, 6–7) sijoittaa Rousseau kansalaisuskonnon määritelmän Richeyn ja Jonesin jaottelussa (itse-transsendenttiin) uskonnolliseen nationalismiin ja de Tocquevillen tasavallan uskonnon (ei-lahkolaiseen) kansanuskoon.<sup>8</sup>

### ***2.3 Sosiologian klassikot ja uskontososiologia***

Erik Allardtin mukaan uskontososiologia tutkii uskonnon ja uskonnollisen käyttäytymisen sekä yhteiskunnan muiden lohkojen ja maallisen käyttäytymisen riippuvuussuhteita, jolloin uskontososiologian merkittävyys muun sosiologian kannalta riippuu siitä, miten suuri merkitys uskonnolla ajatellaan olevan yhteiskunnassa ja sen kehityksessä (Allardt 1986, 32). Tähän voidaan lisätä, että edellä mainittuun vaikuttaa myös se, miten sosiologian sisällä sekä muualla yhteiskunnassa määritellään uskonto. Olettaessa tämä huomioon, tullaan lähemmäksi tutkimusongelmaani.

---

<sup>8</sup> Transsendentilla tarkoitetaan tuonpuoleista. Itse-transsendentti kansalaisuskonto määrittää kansakunnan legitimaation tuonpuoleisesta johtuvaksi siirtämällä kansakunnan idean tuonpuoleiseen, tai tuonpuoleisen tilalle. Max Weberin ja Ernst Troeltschin ajattelussa lahko on protestiliike kirkon edustaessa tasapainossa olevaa järjestystä. Näiden välille asettuu denominaatio. (Furseth & Repstad 2006, 133–38.)

Kimmo Ketolan, Heikki Pesosen ja Tom Sjöblomin mukaan uskontososiologiassa voidaan hahmottaa kaksi selkeää linjaa, Durkheimista alkanut kansalaisuskontokeskusteluun johtanut ja Marxista ja Weberistä alkanut, sekularisaatiokeskusteluun<sup>9</sup> johtanut linja (Ketola, Pesonen & Sjöblom 1998, 99). Tarkastelen seuraavassa Durkheimia ja Weberiä, sekä sekularisaatiokeskustelua, jonka jälkeen siirryn kansalaisuskontokeskustelun pariin.

### 2.3.1 Émile Durkheimin uskontokäsitys

Sosiologian piirissä Bellahin ymmärtämiselle relevantti linja alkaa Émile Durkheimista (1858–1917), joka tarkasteli uskontoa nimenomaan sosiaalisena ilmiönä, kiinnittäen huomiota rituaalien yhteisöä uudistavaan voimaan (Durkheim 1980). Durkheimin ajattelusta syntyi rakennefunkcionalismi, joka välittyi osittain brittiantropologian kautta Yhdysvaltoihin. On kuitenkin olemassa kaksi Durkheimia: yleensä durkheimilaisuudella on viitattu sosiologi Randall Collinsin mukaan ulkoisten pakkojen ja pakottavien sosiaalisten faktojen painottamiseen ja positivististen, usein kvantitatiivisten metodien käyttöön. Tämä Durkheim-traditio on pohjautunut teoksiin *Sosiaalisesta työnjaosta* (alkup. 1893), *Sosiologian metodisäännöt* (alkup. 1895) ja *Itsemurha* (alkup. 1897). Myöhäisdurkheimilainen ”kulttuurinen ohjelma” taas paikantuu hänen myöhempiin kirjoituksiinsa, ja on sosiologi Jeffrey C. Alexanderin mukaan parhaiten löydettävissä hänen myöhäisistä luennoistaan, joissa hän kehittää *Uskontoelämän alkeismuodoissa* (1980 [1912]) hahmottelemaansa lähestymistapaa eteenpäin. (Collins 1988, 107–109; Alexander 1988a, 2–3.)

Alexanderin mukaan brittiläinen sosiaali antropologi A. R. Radcliffe-Brown sekä amerikkalaisen rakennefunkcionalismin keskeinen nimi ja Bellahin opettaja Talcott Parsons (1902–79) vanhoivat Durkheimin nimeen, vaikka heidän mekanistinen funktionalisminsa soti Durkheimin myöhempiä kulttuurisosiologisia kirjoituksia (joihin myös *Uskontoelämän alkeismuodot* lukeutuu) vastaan

---

<sup>9</sup> *Sekularisaatiolla* tarkoitettiin 30-vuotisen sodan päättäneestä Westfalenin rauhansopimuksesta (1648) lähtien kirkon omaisuuden siirtämistä maallisen hallinnon piiriin, mutta pian termillä alettiin viitata laajemmin kirkon vaikutusvallan vähenemiseen. 1800-luvulla syntyi myös *sekularismina* tunnettu ideologia, joka pyrki edistämään ei-uskonnollisia tai antiuskonnollisia periaatteita henkilökohtaisen moraalin ja sosiaalisen organisaation perustaksi. (Ketola & Pesonen & Sjöblom 1998, 105.)

(Alexander 1988a, 4, 7). Durkheimia, Parsonsia ja Bellahia kuitenkin yhdistää se, että he ajattelivat uskonnolla olevan merkittävän roolin yhteiskunnan integraatiossa. (Furseth & Repstad 2006, 151).<sup>10</sup>

Durkheim määrittelee uskonnon seuraavasti:

Uskonto on pyhiä, toisin sanoen erityisiä ja kiellettyjä, asioita koskevien uskomusten ja tapojen solidaarinen järjestelmä – uskomusten ja tapojen, jotka yhdistävät niihin uskovat moraaliseksi yhdyskunnaksi, jota kutsutaan kirkoksi. (Durkheim 1980, 64.)

Sosiologian saralla Bellahin ajattelun juuret liittyvät Émile Durkheimin käsitykseen uskonnosta. Durkheim käsittelee uskontososiologisessa pääteoksessaan *Uskontoelämän alkeismuodot* australialaista toteemijärjestelmää, jonka hän katsoi edustavan alkeellisinta uskonnon muotoa, josta uskonnon perusolemus on helposti paikannettavissa (Durkheim 1980). Durkheimin mukaan toteemijärjestelmä ei luokittele pelkästään ihmisiä heimoihin, klaaneihin ja fratrioihin eli veljesliittoihin, vaan se jakaa koko maailmankaikkeuden ”meihin” ja ”muihin”, jolloin esimerkiksi omaan toteemiin kuuluvan eläimen syönti on tabu. Toteemien symbolit ovat pyhiä ja Durkheimin mukaan nämä toteemisymbolit ja jumalat edustavat yhteisöä. Palvoessaan toteemiaan tai jumalia yhteisö siis palvookin itseään. Pyhä on lähtöisin yhteisöstä. Pyhä ja profaani ovat toisensa poissulkevia: näin ollen pyhä paikka ei voi olla profaanissa käytössä, eikä pyhänä aikana saa tehdä profaaneja asioita. Pyhänä aikana pyhissä paikoissa suoritettiin rituaaleja, joissa yhteisö uudisti itsensä kokoontuessaan yhteen. Durkheimin sosiologiassa on sekä tiedon- että uskonnon sosiologisia aineksia. Jaon pyhään ja profaaniin ollessa kaikkein perustavin luokittelun (ja siis tiedon) muotoa, ja pyhän ollessa lähtöisin yhteisöstä, on kaiken tiedon pohja siis yhteisössä. (Durkheim 1980, 54–60, 100–150, 367–98.)

Durkheimin käsityksen mukaan uskonto on keskeisesti sidoksissa yhteisöön ja sen integraatioon, eikä uskonto näin ollen voi hävitä. Toisaalta Durkheimin sosiaalisen evoluution mallissa yhteiskunnat eriytyvät työnjaon monimutkaistuesssa. Tällöin mekaaninen solidaarisuus, joita Australian aboriginaaliyhteisötkin edustivat, korvautuu orgaanisella solidaarisuudella, jolloin yhteisön integraatio monimutkaistuu (Durkheim 1990). Kilpaileva malli on Max Weberin (1864–1920) rationaalistumiskehitykseen perustuva malli, jossa ”maailman lumous” katoaa

---

<sup>10</sup> Uskonnon lisäksi integraatioon vaikuttavat myös muut instituutiot, kuten perhe, talous ja lainsäädäntö (Furseth & Repstad 2006, 151).

(*entzauberung*) ja korvautuu rationalisoituvilla elämäkäytännöillä. Tällöin uskonnon merkitys elämäkäytäntöjen legitimoijana vähenee. Tätä mallia on kutsuttu sekularisaatiomalliksi (Weber 1989 & 1990).

Vaikka Durkheim edustaakin sosiologian historiassa holistista näkökulmaa, jossa yhteiskunta muodostaa oman todellisuutensa, poikkeaa hänen näkemyksensä kuitenkin esimerkiksi Rousseauin käsityksistä. Durkheim oli vankkumaton Ranskan vallankumouksen ideaalien ja yksilönvapauden kannattaja. 1800-luvun lopulla Ranskassa vaikutti vastakkainasettelu katolisten konservatiivien ja liberaalien tasavaltalaisten välillä. Juutalaistaustainen, mutta uskonnoton Durkheim samaistui enemmän jälkimmäisiin, mutta epäili liiallista individualismia ja kannatti yhteisöllisten siteiden säilyttämistä, kunhan ne eivät loukanneet yksilöä, jota Durkheim piti pyhänä. Tämä näkyy hyvin myös Durkheimin ympärille kokoontuneen koulukunnan kirjoituksissa, joissa kannatettiin ammatillisia korporaatioita, ja joissa liian vapaiden markkinoiden pelättiin rapauttavan yhteisöt. (Strenski 2006, 287–94.) *Itsemurhassa* Durkheim toteaaakin, että itsemurhia tapahtuu eniten siellä, missä sosiaaliset siteet ovat liian vahvoja, tai siellä, missä niitä ei ole tarpeeksi.

Durkheim luonnostelikin modernien yhteiskuntien ”yksilön uskontoa”, jonka suhde bellahilaiseen kansalaisuskontoon on herättänyt keskustelua (ks. esim. Castrén 1993). Durkheim kirjoitti yksilön uskonnosta ranskalaisia vuosina 1894–1906 puhuttaneen ns. Dreyfusin jutun yhteydessä. Durkheim puolusti julkisuudessa juutalaista esikuntakapteenia Alfred Dreyfusia, jota syytettiin sotasalaisuuksien myymisestä saksalaisille. Dreyfus tuomittiin elinkautiseen vankeuteen, mikä jakoi ranskalaisen yhteiskunnan niihin, jotka uskoivat Dreyfusin syyttömyyteen ja niihin jotka uskoivat tämän olevan syyllinen. 1895 alkoi selvitä, että Dreyfus oli tuomittu väärin perustein. Vaikka armeija pyrki salaamaan tietoja, vuoti niitä julkisuuteen, ja vihdoinkin tapaus otettiin uuteen käsittelyyn, ja Dreyfus todettiin syyttömäksi. (Strenski 2006, 287–94.)

Durkheim kirjoitti, että vaikka jotkut olivatkin sitä mieltä, että olisi ollut parempi uhrata Dreyfus kuin paljastaa valtiovallan koneistojen toimimattomuus ja asettaa niiden legitimaatio kyseenalaiseksi, oli asia niin, että juuri yksilön arvoon kohdistuvat loukkaukset asettivat kansakunnan yhtenäisyyden kyseenalaiseksi (Strenski 2006, 293). Durkheim jatkaa:

Yksilön uskonto [...] on ainoa lenkki, joka sitoo meidät toisiimme; sen heikentäminen ei voi tapahtua ilman että seuraa sosiaalista hajaantumista. Täten individualisti, joka puolustaa

yksilön oikeuksia, puolustaa samaan aikaan yhteisön elintärkeitä intressejä. (Sit. Strenski 2006, 293.)

Durkheimin hahmottelema yksilön uskonto onkin hyvin erilainen kuin hänen tarkastelemaansa australialainen alkeismuoto. Siinä yksilö asettuu pyhäksi, mutta juuri yksilön pyhyys on se, mikä pitää yhteisön koossa. Yksilön uskonto on siis kuitenkin pohjimmiltaan sosiaalista. Kun Durkheimin uskontokäsitystä verrataan Rousseau'n käsityksiin, näyttäytyy Durkheimin työnjaoltaan ja uskonnollisuudeltaan eriytymättömien, mekaanisen solidaarisuuden yhteiskuntien uskonnollisuus samanlaisena kuin Rousseau'n heimouskonto ja kansalaisuskonto – ne ovat luonteeltaan pakottavia. Durkheimin ”yksilön uskonto” vaikuttaa hyvin erilaiselta kuin rousseaulainen kansalaisuskonto. Tästä huolimatta N. J. Demerath III kutsuu myös Durkheimin uskontokäsitystä kansalaisuskonnoksi ja kirjoittaa, että

[...] Rousseau ja Durkheim tuottivat kaksi klassista selvitystä kansalaisuskonnosta, vaikka heidän eronsa olivatkin huomattavia. Rousseaulle kansalaisuskonto tuli rakentaa ja määrätä ylhäältä käsin kansalaishyveiden keinotekoisena lähteenä. Durkheimille kansalaisuskonto kumpuaa luonnostaan pohjalta, itse sosiaalisen kokemuksen syvyyksistä. Tästä näkökulmasta katsottuna uskonnollinen yhteisö ja kansalaisyhteisö olivat yhtenevät, valtiomuodon ollessa vain yksi kollektiviteetin laajentuma ja representaatio, joka ei ollut mitään muuta kuin pohjimmiltaan uskonnollinen. (Demerath 1985, 156.)

Tämä osittain valistusfilosofian ja funktionalistisen sosiologian eroilla selitettävä jännite näkyy myös myöhemmässä kansalaisuskontokeskustelussa (mt.).

### 2.3.2 Max Weber ja sekularisaatioteoreetikot

Itseään ”uskonnollisesti epämusikaaliseksi” kutsunut Max Weber tarkasteli uskontososiologisissa teoksissaan *Protestanttinen etiikka ja kapitalismin henki* (1990 [1904]), sekä *Maailmanuskonnot ja moderni länsimainen rationaalisuus: Kirjoituksia uskonnonsosiologiasta* (1989 [1921–22]) niitä reunaehtoja, jotka mahdollistivat länsimaisen rationaalisuuden synnyn. Vastaus löytyi protestanttisen etiikan muokkaamasta maailmankuvasta, joka poisti hengellisen säädyn erityisaseman, ja opetti että pelastus voidaan saavuttaa harjoittamalla hyvin ammattia – siis maallista kutsumusta. Uskonnollinen elämä tämänpuolistui. Institutionaalinen uskonto korvautui kaikkialle yksityisen ja julkisen alueelle tunkeutuvalla individualistisella uskonnolla. Individualismi edesauttoi traditioista vapautumisessa, mikä johti välinpitämättömyyteen tai jopa



negatiivisuuteen traditionaalista uskontoa kohtaan. Weberin ajattelussa sekularisaatio on kristinuskon sisäinen kehityskulku, jossa kristinusko edistää modernia yrityskapitalismia ja individualismia, sekä samalla heikkenee itse. (Ketola, Pesonen & Sjöblom 104–5.)

Sosiologian piirissä oli jo Auguste Comten (1798–1857) ja evolutionistien ajoista ajateltu, että uskonnon merkitys tulee väistämättä vähenemään modernisaation myötä; Comten mielestä se oli jopa toivottavaa. Ketolan, Pesosen ja Sjöblomin mukaan 1960-luvulle asti uskontoa väheksyttiin tutkimuskohteena ja sen tutkimusta pidettiin epäkiinnostavana sosiologian piirissä, koska sitä pidettiin jäänteenä. 1960-luvulle tultaessa Durkheimin ja Weberin ajatukset alkoivat saada uutta tuulta, ja uskonnon ja yhteiskunnan suhteesta kiinnostuttiin uudelleen. (Ketola & Pesonen & Sjöblom 1998, 106.)

Sekularisaatioteoriat kiinnittävät yleensä huomionsa tilastolliseen havaintoon empiirisesti havainnoitavan uskonnollisuuden vähenemisestä moderneissa urbaaneissa teollisissa yhteiskunnissa (mt. 106). Steve Brucen mukaan tämä on ilmennyt kolmella tavalla: ihmisten kanssakäyminen kirkkojen kanssa on vähentynyt, kirkollisten instituutioiden toimiala ja vaikutusvalta on vähentynyt ja uskonnollisten uskomusten suosio ja vaikutus arkielämään on vähentynyt. (Bruce 1996, 26 < Ketola & Pesonen & Sjöblom 1998, 107). Sekularisaatiota on selitetty erilaisten mallien avulla. Ihmisten tiedon lisääntyminen ja vähentynyt herkkäuskoisuus ei ole kuitenkaan ollut suosittu selitysmalli, kuten ei myöskään erilaisten sekularististen ideologioiden nousu. Selitysmalleissa suosittuja ovat olleet eriytymisen, rationalisaation ja maailmallisuuden käsitteet. Esimerkiksi uskonto ja politiikka irtaantuvat omiksi alueikseen ja eri instituutiot muuttuvat itsenäisemmiksi. Samaan aikaan itsenäistyneet instituutiot rationalisoituvat instituution funktion mukaiseksi. Talouselämän rationaalinen logiikka laajenee yhteiskunnassa, ja myös uskonto rationaalistuu ja muuttuu palveluntarjoajaksi – siitä tulee siis maailmallinen instituutio. (Mt. 108–10; Berger 1990 [1967].)

Ketolan, Pesosen ja Sjöblomin (1998, 111) mukaan kansalaisuskontoteorioille tyypillisen funktionalismin ongelma on se, että jo määritelmään mukaan uskonto ei voi kadota: funktionalistissa uskonnon määritelmässä on siis jo päätetty etukäteen sekularisaation mahdottomuus (mt. 111). Kärjistäen voidaan siis sanoa, että uskontososiologiassa on vaikuttanut jännite kahden ääripään välillä, joista ensimmäisen mukaan uskonto katoaa väistämättä

modernisaation myötä, ja toisen mukaan uskonto ei voi kadota, koska se on olennainen osa yhteisöelämää.<sup>11</sup>

Esimerkiksi Talcott Parsonsin funktionalistisessa mallissa yhteiskunnan funktiot eriytyvät sosiaalisen evoluution myötä, mutta sosiaalinen organismi vaatii koossa pysyäkseen kaikkein yleistasoisimman arvo-orientaation ja niiden symbolit, eli uskonnon. Yhteiskunnan monimutkaistuesssa näiden arvojen on abstrahoiduttava yhä lisää. (Ketola, Pesonen & Sjöblom 1998, 111.) Jeffrey Alexanderin mukaan Talcott Parsonsin kolmesta kuuluisimmasta oppilaasta Robert Bellahista, Clifford Geertzistä ja Edward Shilsistä Bellah oli ainoa, joka tunnusti suoraan velkansa Durkheimille, vaikka myös kahteen muuhun hänen vaikutuksensa oli suuri. Juuri kansalaisuskontoteesi asettaa Bellahin Durkheimin kulttuurisosiologisen projektin jatkumoon. (Alexander 1988a, 7.)

Bellahin kirjoittaessa "Civil religion in America" -esseensä sekularisaatioparadigma vallitsi uskontososiologiassa. Valtavirran sosiologit eivät edes olleet järkeä kiinnostuneita uskonnosta, jonka ajateltiin katoavan, vaikka sosiologian klassikoilla Durkheimilla ja Weberillä se oli ollut keskeinen teema. 1967 ilmestyi Peter Bergerin *Sacred Canopy*, jossa uskonnon katsottiin muodostavan sosiaalisesti konstruoituneen tiedon legitimaatioperustan, jonka Berger kuitenkin katsoi olevan murenemassa (Berger 1990). Bellahin esseetä voidaankin pitää eräänlaisena vastavetona sekularisaatioparadigmalle: se osoitti, että uskonto ei sittenkään ole kadonnut yhteiskunnasta. Myös Bergerin aisapari Thomas Luckmann päätyi huomioon uskonnon muuttumisesta – ei katoamisesta teoksessaan *Invisible religion* (1967): yksilöllisestä uskonnosta oli tullut näkymätöntä kirkkoihin huomionsa kiinnittäville uskontososiologeille.

---

<sup>11</sup> Ongelma on ratkaistu uskontososiologiassa usein niin, että on myönnetty se empiirinen tosiasia, että tietynlainen uskonnollisuus on katoamassa länsimaista. Samalla on kuitenkin osoitettu, että uskonto saa uudenlaisia muotoja. Kysymys siitä, voiko uskonto kadota niin kauan kuin ihmisyhteisöjä on olemassa jää ilman vastausta, mutta tämä osoittaa sen, että uskonnon määritelmien täytyy muuttua jos uskonto muuttuu, jotta sitä voidaan tutkia.

## 2.4 Kansalaisuskontokeskustelu ja käsitteen ulottuvuudet Yhdysvalloissa

Gail Gehrigin mukaan amerikkalaiset kirkkohistorioitsijat olivat olleet kiinnostuneita kansalaisuskonnosta ennen Bellahia ja muita sosiologeja (vaikka eivät kansalaisuskonto-termiä käyttäneetkään). 1937 H. Richard Niebuhr oli kiinnittänyt huomiota protestanttisuuden, evankelikaalisuuden ja sosiaalisen evankeliumin vaikutuksesta amerikkalaisiin kansalaisuskomuksiin. Keskeisiä kirjoittajia olivat Sidney Mead ja Martin Marty, jotka osallistuivat kansalaisuskontokeskusteluun myös Bellahin esseen julkaisun myötä. (Gehrig 1981, 7–10.)

James A. Mathisen jaottelee kansalaisuskontokeskustelun neljään vaiheeseen: 1. vuodet 1967–73, jolloin asetettiin perussäännöt kansalaisuskontodiskurssille [sic], 2. vuodet 1974–77, joka oli kansalaisuskontokeskustelun kulta-aikaa, 3. vuodet 1978–82, jota Mathisen kutsuu kansalaisuskontokeskustelun arvioinnin ja integraation ”tasangoksi” (plateau) ja 4. kansalaisuskontokeskustelun hiipuminen 1983–88 (Mathisen 1989, 130). Lisäksi Mathisen erottelee kolme amerikkalaisen kansalaisuskonnon *olemassaolon* ulottuvuutta: ensinnäkin kansalaisuskonto on olemassa historiallisena realiteettina, amerikkalaisten teologisena käsityksenä paikastaan maailmassa, toiseksi sosiaalisena konstruktiona alkaen talvesta 1967, jolloin Bellahin essee julkaistiin, josta eteenpäin se alkoi elää omaa elämäänsä ja kolmanneksi akateemisena keskusteluna tieteellisissä julkaisuissa vuodesta 1967 eteenpäin (Mathisen 1989, 129).<sup>12</sup> Mathisenin retrospektio ei kuitenkaan ehdi ottaa huomioon yhdysvaltalaisien uusfunktionalistien parissa syntynyttä uutta kiinnostusta kansalaisuskonnon käsitteeseen (ks. Alexander 1988a; 1988b). Vielä 2010-luvullakin kansalaisuskonnon käsitettä on käytetty yhdysvaltalaisessa tutkimuksessa, vaikkei mistään varsinaisesta buumista voidakaan puhua.

Bellahin herätellessä keskustelua kansalaisuskonnosta vallitsi sosiologiassa sekularisaatioparadigman mukainen käsitys uskonnosta. Huomio oli kiinnittynyt yksittäisiin

---

<sup>12</sup> Bellah kommentoi Mathisenin ajatusta amerikkalaisesta kansalaisuskonnosta historiallisena todellisuutena viehättäväksi, mutta eriskummalliseksi: ”Mathisenin ’historiallinen todellisuus’ on itsessään hänen oma ’sosiaalinen konstruktionsa’ kansalaisuskonnosta. Mikä tahansa väite etuoikeutetusta yhteydestä ’todellisuuteen’ näyttää minusta melko perusteettomalta. Joka tapauksessa uskonnollis-poliittinen ongelma, johon viittasin *Varieties of Civil Religion* -teoksessa, ei katoa, käytimme ’kansalaisuskonnon’ käsitettä sitä ajatellessamme tai emme.” (Bellah 1989, 147.) Bellahille kansalaisuskonnon käsite on siis todellisuutta jäsentävä konstruktio, jota ei ole olemassa muulla tasolla, vaikka käsitteen avulla hahmotettava todellisuus onkin.

kirkkokuntiin ja niiden puitteissa tapahtuvan uskonnollisuuden muutoksen arviointiin (vrt. Berger & Luckmann 1969). Kansalaisuskonnon ympärillä käytiin Yhdysvalloissa kiivastakin keskustelua: onko kansalaisuskontoa oikeasti olemassa, onko se hyvä vai huono asia, mikä on sen suhde kirkkoon ja valtioon, mikä on ja mikä ei ole kansalaisuskontoa? Lisäksi tehtiin useita empiirisiä tutkimuksia, joilla pyrittiin mittaamaan kansalaisuskonnollisuutta (ks. Gehrig 1981).

Bellahin esseessä käsitellään yhdysvaltain presidenttien virkaanastujaispuheita, joissa Bellah oli havainnut viittauksia Jumalaan, joka ei ollut kuitenkaan kristittyjen tai juutalaisten, vaan amerikkalaisten Jumala.<sup>13</sup> Bellah toteaa, että kyseessä oli amerikkalainen kansalaisuskonto – julkisen sfäärin uskonto, jota tulisi tutkia, kuten mitä tahansa uskontoa. Lisäksi Bellah arvelee, että kansalaisuskontoa on jossain määrin muillakin kansakunnilla. (Bellah 1974a.)

Bellah kuvailee myös, kuinka kansalaisuskonnon kertomuksista voidaan löytää raamatullisia arkkityyppejä. Amerikka näyttäytyy luvattuna maana ja amerikkalaiset valittuna kansana. Abraham Lincoln on messiaaninen hahmo, joka kärsii marttyyrikuoleman. Kylmän sodan Amerikka ja sen kansalaisuskonto ovat koetuksella kommunistivainoineen ja kansalaisuskonnon väärinkäyttöineen (Bellah 1974a). Tässä vaiheessa Bellah muuttuikin uskontososiologista teologiksi, myyttien tutkijasta myyttien kertojaksi. Kuten Catherine Albanese kirjoittaa, Bellahille ja Sidney E. Meadille kansalaisuskonnon tutkiminen muuttui yritykseksi elvyttää kansalaisuskonnon traditiota (Albanese 1992, 458). Myöhemmässä teoksessaan *The Broken Covenant: American Civil Religion in Time of Trial* (1975) Bellah toteaa amerikkalaisten poikenneen tieltään vapauden ja oikeudenmukaisuuden puolustajina. Amerikkalaisia ideaaleja käytettiin hyväksi Vietnamin sodassa. Kansalaisuskonnosta oli tullut tyhjää ja rikkinäistä (Albanese 1992, 458). Bellahilla kansalaisuskonto alkaa siis merkitä kaikkea hyvää, mitä amerikkalaisuudessa on, jotakin, joka voisi toimia myös esikuvana muille kansakunnille, mutta jota voidaan myös väärinkäyttää. ”Civil religion in America” -esseessään Bellah kirjoittaa: ”kansalaisuskonto on parhaimmillaan universaalin ja transsendentin

---

<sup>13</sup> Uskonnontutkija Gordon Lynchin mukaan tärkeää on kuitenkin, että juuri Jumalalan korkeampi auktoriteetti toimii amerikkalaisen kansakunnan legitimaation lähteenä – ei pelkkä moraalinen tai poliittinen auktoriteetti (Lynch 2012, 37.) Toisaalta Jeffrey Alexander taas on sitä mieltä, että ”Bellah kutsuu [kansalaisuskonto-]viitekehystä uskonnolliseksi ei siksi, että sen täytyy viitata Jumalaan, vaan pikemminkin painottaakseen sen symbolien pyhyyttä ja sen komentamia rituaaleja” (Alexander 1988a, 7). Alexander näkee siis Bellahin Durkheimin työn jatkajana, kuten Lynchkin, mutta Lynchille Bellahin kansalaisuskonto näyttäytyy suppeampana erityistapauksena kun Durkheimin uskonto.

todellisuuden aitoa ymmärtämistä sellaisena kuin se nähdään, tai kuten voisi sanoa, ilmestyy (is revealed) amerikkalaisen kansan kokemuksessa” (Bellah 1974a, 33). Uskonnotutkija Gordon Lynch toteaa, että kyseinen lainaus heijastaa Bellahin moraalista idealismia, jonka mukaan ”tietyissä sosiaalisissa ja historiallisissa prosesseissa artikuloidut ja juhlistetut moraaliset traditiot kykenevät osoittamaan kohti essentiaalisia ja universaaleja arvoja (Lynch 2012, 36).

Kansalaisuskonnon kultakaudella (Mathisen 1989) julkaistiin kokoomateos *American Civil Religion* (Richey & Jones 1974a), jossa keskusteluun tulivat mukaan amerikkalaisuuden uskonnollisista juurista jo aiemmin kirjoittaneet kaksi teologia, unitaristi Sidney E. Mead (1904–99) ja juutalainen Will Herberg (1901–77). Mead ei käytä kansalaisuskonnon käsitettä, vaan kirjoittaa tasavallan uskonnosta. Vaikkei hän viittaakaan de Tocquevilleen, on hänen käsityksessään samoja elementtejä: tasavallan uskonto näyttäytyy pluralistisessa uskonnollisessa tilanteessa syntyneenä yhdistävän uskonnon muotona. Meadin idealisoiva näkemys asettuu vastustamaan Herbergin näkemystä, että kansalaisuskonto samaistuisi amerikkalaiseen elämäntapaan.

Samassa teoksessa aiemmin julkisen teologian puolestapuhujana profiloitunut Martin E. Marty arvioi kansalaisuskontokeskustelua seuraavasti:

Jos kansalaisuskonto tutkijoiden nimityksenä viittaa muuten ylenkatsottuun todellisuuteen, on oikeutettua kysyä, minkä tyhjiön se täyttää. Se palvelee niiden tapausten ja ilmiöiden nimittämisen funktiota, joista nimittäjä tavallisesti pitää tai ei pidä; se viittaa joihinkin todellisuuksien vyyhteihin. (Marty 1974, 141–42.)

Näin keskustelun alkuvaiheessa liberaalit akateemikot viittasivat termillä maan johtoon, joka täytti heidän vaatimuksensa: kansalaisuskonnolla viitattiin Kennedyn-Johnsonin *camelotismiin*.<sup>14</sup> Martyn mukaan Richard Nixonin tullessa presidentiksi samat kommentaattorit hakeutuivat suojaan syyttäen tätä pyhäinhäpäisijäksi ja toteavat oikean kansalaisuskonnon olevan jossain muualla. Tämä taas johtaa vastalauseisiin, että ”aitoa” kansalaisuskontoa ei silloin ole olemassa, muuten kuin muutamissa Abraham Lincolnin puheissa, tai että se on todellisuudesta etäännyttä. (Mt. 142.) Marty itse kaipaa etäisyyttä kansalaisuskonnon määrittelyyn. Termi ei saa olla liian laaja (Marty mainitsee tällaisesta esimerkkinä Clifford Geertzin määritelmän uskonnosta

---

<sup>14</sup> Sanakirjan mukaan *Camelot*, Kuningas Arthurin legendan linna ja hovin sijaintipaikka, tarkoittaa myös romanssiin ja optimismiin assosioituvaa paikkaa (The Concise Oxford... 2008). Camelotilla on viitattu myös John F. Kennedyn presidenttikauteen 1961–63 ja Barack Obaman kaudella on puhuttu *uuscamelotismista* (neo-camelotism).

symbolijärjestelmänä), muttei toisaalta liian länsimais- ja raamattukeskeinenkään (Marty 1974, 139–40). Tutkijan pitäisi pystyä tarkastelemaan sitä, mitä kansalaisuskonto asetetaan tekemään, eikä vain sanomaan, mitä sen hänen mielestään pitäisi tehdä (mt. 144).

Vuonna 1980 Robert N. Bellah ja Philip E. Hammond julkaisivat teoksen *Varieties of Civil Religion* (1980), jossa vertailtiin amerikkalaista kansalaisuskontoa japanilaiseen, meksikolaiseen ja italialaiseen vastineeseensa. Teoksen alussa Bellah esittää uskonnollisen evoluution malliinsa perustuvan käsityksen kansalaisuskonnosta välimuotona tilanteessa, jossa poliittinen ja uskonnollinen sfääri ovat eriytyneet. Bellahin mukaan politiikan ja uskonnon eriytyminen on sinänsä hyvä asia. Hän myös toteaa, että aikana, jolloin ultrakonservatiivit ovat ottaneet uskonnollisen symboliikan haltuunsa, ja liberaali julkinen filosofia vaikuttaa riittämättömältä ohjaamaan julkista ja yksityistä elämää, on amerikkalaisuuden keskeinen uskonnollinen traditio kyettävä tekemään ymmärrettäväksi epätaantumuksellisella tavalla (Bellah & Hammond 1980, xiv).

Teoksen lopussa Hammond esittää kansalaisuskontoehdotuksensa. Hammond tunnustaa, että kansalaisuskontotutkimus on ollut myös tietyn agendan ajamista, vanhojen arvojenkin elvyttämistä, mutta hänen mielestään kansalaisuskonnon ei kuitenkaan tule jäädä taaksepäin katsovaksi ja sen tulisi ottaa huomioon myös muut kuin puritaaniesi-isät. Kuitenkin ehdotus amerikkalaiseksi kansalaisuskonnoksi lepää

luottamuksen varassa siihen, että amerikkalaiset perustajahahmot saivat tärkeitä oivalluksia tähän julkiseen filosofiaan ja sijoittivat ne tiettyihin dokumentteihin, saarnoihin, puheisiin ja niin eteenpäin. Nämä dokumentit eivät ole pelkästään tallenteita joidenkin ihmisten omista intresseistä. Varmasti ne ovat sitä osittain, mutta ne ovat myös ilmaisuja teoriasta siitä, miten ”itse-intressi on yhteydessä tietoisuuteen keskinäisestä riippuvuudesta. [...] Ne ovat ikkunoita pyhään koodiin, joka tekee demokraattisesta yhteiskunnasta mahdollisen. (Hammond 1980, 203.)

*Varieties of Civil Religion* -teoksessa siis samanaikaisesti kehitellään kansalaisuskontotutkimusta vertailevasta perspektiivistä, mutta pyritään myös selventämään näkökulmaa, jossa amerikkalainen kansalaisuskonto on keino hyvän yhteiskunnan ylläpitoon. Bellahin ja Hammondin näkökulma asettuu sekularismin ja konservatismin välille ja niitä vastaan, puolustamaan liberaaleja ja pluralistisia amerikkalaisia ideaaleja, joihin suhtautumista kansalaisuskonnollisella hartaudella pyritään edistämään.

Keskustelu laantui 1980-luvulle tultaessa, eikä Bellah enää käyttänyt kansalaisuskonnon käsitettä tunnetussa amerikkalaisen elämäntavan analyysissä *Habits of the Heart* (Bellah & al. 2008 [1985]). Omien sanojensa mukaan Bellah luopui käsitteen käytöstä, koska kyllästyi argumentoimaan niitä vastaan, jotka näkivät kansalaisuskonnon valtion idolatrisena palvontana, ja koska oli kiinnostuneempi substantiivista asioista, ei niinkään määritelmistä (Bellah 1989, 147).

1980-luvun lopussa kansalaisuskonnon käsite sai jälleen näkyvyyttä yhdysvaltalaisen uusfunktionalismin piirissä, jossa kehiteltiin eteenpäin Durkheimin kulttuurisosiologista lähestymistapaa. Bellahin oppilas Jeffrey C. Alexander on ollut tämän lähestymistavan näkyvimpiä edustajia. Tässä lähestymistavassa kansalaisuskonnon käsite otettiin osaksi laajempaa sosiologista työkalupakkia, pyhän, symbolin, liminaalisuuden, communitasin ja rituaalin käsitteiden rinnalle.

Alexander (1988a, 8) toteaa, että kansalaisuskonnon käsitettä ovat käyttäneet lähinnä uskontoa tutkineet sosiologit ja laajemmin yhteiskunnasta kiinnostuneet teologit. Syyksi yleisemmän sosiologian käsitteen hyljeksinnälle Alexander epäilee käsitteeseen liittyvää kulturalistista lähestymistapaa ja käsitteen moniselitteisyyttä.

Seuraavissa alaluvuissa avaan kansalaisuskontokeskustelua sen eri ulottuvuuksien kautta.

#### **2.4.1 Yleinen-erityinen, henkilökohtainen-yhteisöllinen**

Donald G. Jones ja Russell E. Richey lähtevät johdannossaan amerikkalaista kansalaisuskontoa käsittelevään kokoomateokseen liikkeelle jaottelusta yleiseen (*general*) ja tiettyyn (*particular*) uskontoon. Rousseauin jaottelua heijastellen ”tiettyjä” uskontoja ovat yksittäiset kirkko- ja uskontokunnat, kun taas yleisiä (tai yleistä) uskontoa on se, mitä on kutsuttu kansalaisuskonnoksi. Yleiseen uskontoon on viitattu yhdysvaltalaisessa tutkimuksessa myös nationalismin, amerikkalaisen uskontotunnustuksen, demokraattisen uskon, kulttuuriuskonnon ja yleisen uskon käsitteillä. Bellahin lanseeraama kansalaisuskonnon käsite toi nämä kaikki lopulta yhteen. (Richey & Jones 1974, 3–4). Kansalaisuskonnon yleisyys ei ole Bellahin mukaan kuitenkaan pelkästään kansallista, vaan kansainvälistä. Tästä ajatuksesta on Bellahilla löydettävissä heikompi ja vahvempi muoto: heikomman mukaan kansalaisuskontoa on löydettävissä kaikilta kansakunnilta,

vahvemman mukaan amerikkalainen kansalaisuskonto voi toimia mallina globaalille kansalaisuskonnolle (Bellah 1974a).

Catherine Albanesen mukaan kansalaisuskonto on yhtä vanha ilmiö kuin länsimainen kulttuuri. Hän löytää ilmiön juuret jo muinaisen Israelin teokraattisesta liitosta Jumalan ja kansan välillä sekä roomalaisesta keisarikultista, jolla pyrittiin yhdistämään monietninen ja -uskontoinen valtakunta yhtenäiseksi (Albanese 1992, 433). Tämän näkemyksen mukaan kansalaisuskonto on yhtä yleistä kuin uskonnon käyttö koko tietyn valtakunnan kansaa yhdistävänä. Voitaisiin kuitenkin kysyä, että eikö ilmiö tällöin ole yhtä universaali kuin durkheimilainen uskonto? Esittelen keskustelua kansalaisuskonnon ja Durkheimin uskontokäsityksen yhteneväisyydestä luvussa 2.5.

”Yleinen uskonto” tuo mieleen durkheimilaisen uskontokäsityksen, jossa uskonto liittyy keskeisesti yhteisöllisyyteen. Toisaalta jaottelussa yleiseen ja tiettyyn heijastuu myös Rousseau’n jaottelu yleiseen ja yksityiseen uskontoon. Kansalaisuskonnon käsite nostaa siis esiin länsimaisen sekularistisen uskontodiskurssin kääntöpuolen: vaikka uskonnosta pyritään tekemään yksityisasia, se kuitenkin putkahtelee esiin yllättävissä paikoissa ja muodoissa. Kansalaisuskontopuhetta voidaan siis pitää uskontodiskurssin erityistapauksena, yrityksenä ottaa haltuun uskontodiskurssin ylijäämää.

Martin Marty viittaa nationalismia tutkineen brittiläis-tšekkiläisen sosiaalianthropologi Ernest Gellnerin kirjoitukseen alun perin vuodelta 1964, jossa tämä kutsuu nationalismia nimellä civic religion (Marty 1974, 140; Gellner 1972, 125). Marty tulkitsee kyseessä olevan saman asian kuin civil religion -keskustelun kohteessa, eikä tee eroa civic- ja civil -termien välille – yhden kirjaimen erolla ei ole vaikutusta Martyn käsityksiin.

Gellner tarkastelee teoksessaan *Thought and change* (1972 [1964]) moderniteettia ja siihen liittyviä filosofisia virtauksia. Kansalaisuskonnon hän mainitsee ”The Uses of Doubt” -luvun (mt. 82–102) lopussa. Luvussa hän muotoilee käsityksen liberaaliudesta, joka pohjautuu ajatukseen viimeisten totuuksien saavuttamisen epävarmuudesta ja siitä seuraavaan suvaitsevaisuuteen kilpailevia ajattelun muotoja kohtaan. Hän toteaa, että normatiivisen ja kognitiivisen välille on syntynyt moderneissa yhteiskunnissa työnjako, mistä seurannut normatiivisten uskomusten moniselitteisyys on johtanut tilanteeseen, jossa vainojen syntyminen on epätodennäköisempää. Hän jatkaa:



On kiinnostavaa havaita, että nykypäivän kristinusko ja juutalaisuus, ovat terävän havainnoitsijan Will Herbergin mukaan omaksuneet juuri nuo hyveet (vaikkei Herberg pidäkään niitä hyveinä), jotka sellaisen 1700-luvun havainnoijan kuin [David] Hume, tai jopa 1800–1900-luvun havainnoijan kuten [James G.] Frazerin silmissä näyttivät puuttuvan, toisin kuin klassisen antiikin uskonnoilta: nyt niistä on tullut kansalaisuskontoja, jotka terävöittävät pääasiassa sen yhteisön arvoja, joiden parissa ne elävät (pikemmin kuin itsekkäitä ja epäsosiaalisia huolenaiheita henkilökohtaiseen ja tuonpuoleiseen pelastukseen); ja näihin arvoihin suhtaudutaan niin, että ne sallivat täydellisen kilpailevien palvonnan kohteiden suvaitsemisen. Samalla tavoin voi olla toivoa – vaikka onkin epätodennäköistä, että Neuvostovaltio lakkaa olemasta – että marxismi muuttuu samanlaiseksi. Se saattaa ottaa vaatimattoman paikkansa osana venäläistä kansallisylypeyttä, patriotismia ja epäuskoa, kuten perinteiset uskonnot ovat tehneet muiden kansakuntien elämässä. (Gellner 1972, 125.)

Gellnerin muotoilu muistuttaa Rousseau'n käsitystä kansalaisuskonnosta, sillä erotuksella, että Gellnerillä kansalaisuskontoja on monia ja ne ovat niitä, joita Rousseau kutsuisi yksityisiksi uskonnoiksi. Gellnerin näkemyksessä yksityiset uskonnot ovat siis ottaneet yhteiskunnassa yleisemmän roolin, mikä näkyy niiden kyvyssä ylittää yksityiseen pelastumiseen liittyvät huolenaiheet ja tulla suvaitsevaisiksi. Marty kommentoi yllä olevaa lainausta Gellneriltä, että ”on tarpeetonta sanoa, ettei kaikki kansalaisuskonto muistuta yhtä paljoa juutalaiskristillisyydestä” (Marty 1974, 140).

Vielä yleisemmälle tasolle siirrytään Niklas Luhmannin käsityksessä kansalaisuskonnosta. Luhmann on lähestynyt kansalaisuskontoa (*civilreligion*) yhteiskunnan perusarvojen näkökulmasta. Hän määrittelee kansalaisuskonnon ”kaikenkattavaksi symbolijärjestelmäksi, joka viittaa yhteiskuntaan kokonaisuudessaan ja on siten erillinen organisoituneesta kirkkouskonnosta. Kansalaisuskonto on universaali konsensus, joka kutsutaan mukaan mihin tahansa yhteisölliseen kommunikaatitilanteeseen. Kansalaisuskonnolla on tekemistä sen kanssa, mikä on itsestään selvää kulttuurissa. Sitä ei voida muuttaa arbitraarisesti. Sitä ei voida tuottaa. Kansalaisuskonto on siis eräänlainen välttämätön seuraus yhteiskunnan muodostumisesta ja siitä, että kommunikaatio toimii yhteiselon pohjana. (Luhmann 1978, ”Grundwerte und Zivilreligion.” *Religione e Politica*, *Archivio Filosofia* 2/3, Padova < Schieder 1984.)

Bellahin näkemys kansalaisuskonnosta on samankaltainen siinä mielessä, että kansalaisuskonto on parsonsilaisesti yhteiskunnan yleisen tason arvojärjestelmä. Bellahin uskonnollisen evoluution mallissa kansalaisuskonto ottaa tämän paikan uskonnon ja politiikan eriytyessä. Tätä näkemystä on vastustanut Richard Fenn, jonka mukaan amerikkalaisessa yhteiskunnassa ei ollut 1970-luvulla

yhtenäistä arvoja yleistävää järjestelmää, vaan oli tapahtunut siirtymä yhteisöllisestä uskonnosta henkilökohtaiseen. Gail Gehrigin mukaan Bellahin universalismi–partikularismi -ulottuvuus ja Fennin persoonallisuusjärjestelmä–sosiaalinen järjestelmä -ulottuvuus eivät ole yhtenevät, vaan ne voidaan yhdistää toisiinsa (ks. Kaavio 2).

Arvojen yleistäminen	Eriytyminen	
Universalismi	Persoonallisuusjärjestelmä _____ Sosiaalinen järjestelmä	
	I. Yleinen kansalaisuskonto (Bellah)	
	A. Henkilökohtainen kansalaisuskonto (Fenn)	B. Yhteisöllinen kansalaisuskonto (Fenn)
Partikularismi	II. Erityinen kansalaisuskonto (Bellah)	
	A. Henkilökohtainen kansalaisuskonto (Fenn)	B. Yhteisöllinen kansalaisuskonto (Fenn)

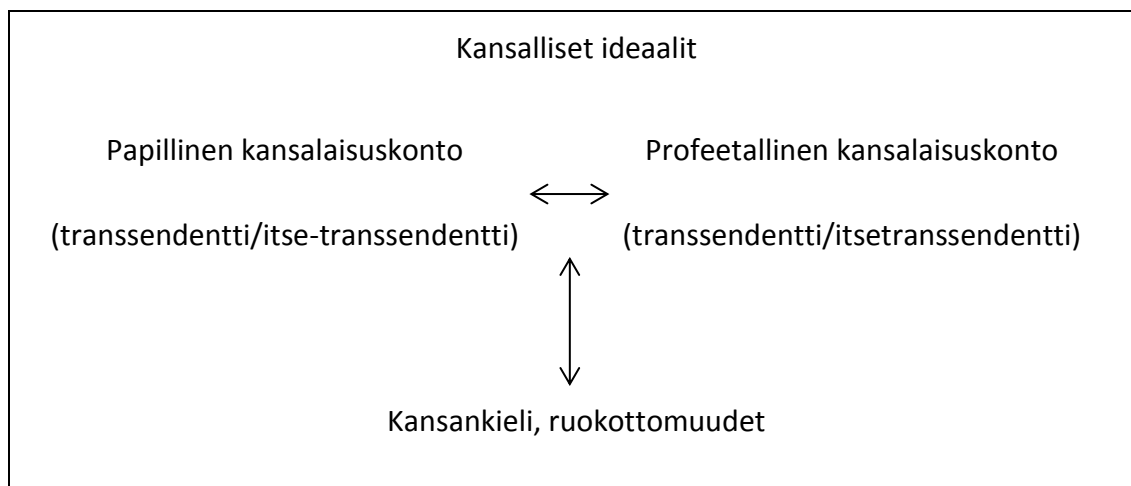
Kaavio 2. Synteesi Bellahin ja Fennin kansalaisuskontotypologioista Gehrigin (1981, 29) mukaan.

## 2.4.2 Kansalliset ideaalit ja kritiikin lähteet

Toisenlainen nelikenttä syntyy Martin E. Marty'n kahdesta ulottuvuudesta. Hänen mukaansa eri kansalaisuskonnon muotoja voidaan jaotella sen mukaan, onko kansalaisuskonto papillista vai profeetallista ja nojaako se transsendenttiin vai ei. Papillinen tarkoittaa Martylla vallitsevaa järjestystä juhlistavaa ja profeetallinen vallitsevaa järjestystä kansallisiin ideaaleihin pohjautuen kritisoivaa. Suhde transsendenttiin määrittää, näyttäytyykö kansakunta Jumalan alaisena (Nation under God), vai itsetranssendenttina (Self-transcendent). Marty lukee Bellahin näkemyksen kansalaisuskonnosta Jumalan alaiseksi profeetalliseksi kansalaisuskonnoksi. Marty siis laventaa

kansalaisuskonnon käsitettä niin, että siihen voidaan myös lukea kansallinen idolatria ja nationalismi, mutta ei kyseenalaista ajatusta pysyvistä kansallisista arvoista tai ideaaleista. (Marty 1974.)

Kirjallisuudentutkija Leo Marx (1974) kiinnittää huomiota siihen, miten amerikkalaiset kirjailijat ovat reagoineet kansalaisuskontoon. Hänen luonnehdinnassaan kansankieli ja ruokottomuudet asettuvat vastakkain ylevän kansalaisuskonnollisen puheen kanssa. Marxilla korostuukin civil-termin toinen tärkeä konnotaatio, joka ei tule ilmi kansalais/yhteiskunta -käännöksestä, nimittäin civil sivistyneenä ja kohteliaana. Kirjailijat Ralf Waldo Emersonista Norman Maileriin ovat pohjustaneet tietä näkemykselle, jonka mukaan epäsiivää kielenkäyttö on ”luonnollinen ja sopiva keino tulla toimeen falskin kansalaisuskonnon retoriikan kanssa”. Norman Mailerille tällainen ”ylevän paskan” kritisointi näyttäytyy demokratian toteutumisen viimeisenä mahdollisuutena (Marx 1974, 222–23).<sup>15</sup> Vaikka Mailerin lausahdusta voidaankin pitää ironisena, tuo Marx sen kautta kansalaisuskontokeskusteluun uuden ulottuvuuden, jossa kansalaisuskonto asettuu jatkumon toiseen päähän. Samalla kansalaisuskonto näyttäytyy valheellisena itsessään: se ei olekaan kansallisten ideaalien profeetallista varjelua, vaan retorista ideaalien hyväksikäyttöä. Siveetön–siivää -akseli ei siis oletakaan kansallisten ideaalien olemassaoloa kuten papillinen-profeetallinen akselilla joudutaan tekemään. Hahmotan tätä eroa seuraavassa kaaviossa:



Kaavio 3. Yhdistelmä Marxin ja Martyn kansalaisuskonnon jaotteluista.

<sup>15</sup> Vrt. miehistön ruokoton kielenkäyttö ja runebergiläisen patriotismin sekä etenkin Vanhalan hahmon tekemä propagandistis-patrioottisen TK-kielen parodiointi Väinö Linnan *Tuntemattomassa sotilaassa* (1954).

Marxin jaottelussa ruokottomuudet määrittyvät kansalaisuskonnon ulkopuolelle, mutta esiin noussut jänneväli auttaa ymmärtämään paremmin kansalaisuskontoa. Lisäksi Richey ja Jones lukevat Marxin näkemyksen ”demokraattiseen uskoon”.

### 2.4.3 Kirkko–kansakunta/valtio

Kansalaisuskontoa voidaan jäsentää myös sen kautta, millainen suhde sillä katsotaan olevan kirkkoon (tai kirkkoihin) ja valtioon. Tämä liittyy myös edellä esitettyyn keskusteluun kansalaisuskonnon yleisyydestä ja eriytymisestä. Ensimmäinen muotoilu tästä löytyy John A. Colemanilta (1970), ja se on toistettu useissa muissa tutkimuksissa (Bellah & Hammond 1980; Gehrig 1980; McGuire 1992; Lampinen 1995). Colemanin muotoilu on esitetty seuraavassa kaaviossa:

		Onko KU riippumaton kirkosta? Onko se kansalaisuuteen liittyvää (civil), eikä vain kirkollista?	
		KYLLÄ	EI
Onko KU riippumaton valtiosta? Onko se uskonnollista, eikä vain sekulaaria?	KYLLÄ	Rousseau'n kansalaisuskonto	Valtion kirkollinen legitimaatio
	EI	Sekulaari nationalismi	

Kaavio 4. John A. Colemanin kansalaisuskonnon ulottuvuudet (Bellahin ja Hammondin 1980, 44 mukaan).

Uskontososiologi Meredith McGuiren samankaltaisen mallin mukaan näyttäisi olevan ainakin neljä kansalaisuskonnon muotoa, jotka määrittyvät sen mukaan, millainen suhde kansalaisuskonnolla on valtioon ja kirkkoon. Esimerkiksi amerikkalainen kansalaisuskonto on eriytynyt sekä kirkosta että valtiosta; kuten Bellah kirjoittaa, sopii kansalaisuskonto julkiseen sfääriin, kun taas tietyt uskonnot

ovat yksityisiä. Neuvostoliiton näennäisen sekulaarissa nationalismissa kansalaisuskonto taas on linkittynyt valtioon, mutta eriytynyt tietyistä, totaalisen yksityisistä uskonnoista. Kahdessa seuraavassa muodossa kirkko ja valtio eivät ole eriytyneet. McGuiren mukaan tällöin kansalaisuskonto ei ole yhtä selkeästi kansalaisuskontoa, koska se on sekoittunut tiettyihin uskontoihin. Kahdessa jälkimmäisessä muodossa kirkko toimii valtion sponsorina tai toisin päin. Kaksi ensimmäistä mallia ovat tyypillisiä uskonnollisesti heterogeenisille maille, koska kansalaisuskonto on eriytynyt tietyistä uskonnoista. (McGuire 1992, 184.) Sekä Colemanin että McGuiren malleissa kansalaisuskonto voi olla jotain itsenäistä, tai se voi olla sekoittunut valtioon ja/tai kirkkoon.

Tärkeä teema keskustelussa on kansalaisuskonnon suhde nationalismiin. Itse Bellah otti asiaan kantaa todetessaan nationalismiin olevan kansallista idolatria, eikä siten aitoa kansalaisuskontoa, vaan pikemminkin sen hyväksikäyttöä (Albanese 1992, 458). Uskontososiologi Meredith McGuiren mukaan ”kansalaisuskonto voi olla hyvin yleinen nationalismin muoto”. Tarkastellessaan kansalaisuskonnon ja nationalismin suhdetta, hän erottelee toisistaan valtion ja kansakunnan rakentamisen. Valtion rakentaminen viittaa ”autoritatiivisen, hyötyä tuottavan organisaation kehittämistä suorittamaan maan sisäisiä ja ulkoisia asioita”; kansakunnanrakennus taas on kansan solidaarisuuden ja yhteisen identiteetin kehittämistä. Esimerkiksi Espanjan katalaanit eivät identifioitu espanjalaiseen kansalliseen identiteettiin samoin kuin muut espanjalaiset, vaikka ovatkin Espanjan valtion alamaisia. (McGuire 1992, 181–182.)

Myös nationalismintutkimuksessa on kiinnitetty huomiota uskonnon ja kansakunnan suhteeseen. Ensimmäinen muotoilu tästä löytyy ranskalaiselta oikeusoppineelta ja teologilta sekä nationalismintutkimuksen klassikolta Ernest Renanilta (1823–92). Hän tarkastelee puheessaan ”Qu'est-ce qu'une nation” (suom. ”Mikä on kansakunta?”, Renan 1882) kansakuntien synnyn mahdollistaneita periaatteita. Hänen mukaansa moderni kansakunta on henkinen periaate, johon liittyy yhdistäviä muistoja ja halu elää yhdessä jatkossakin. Kansakuntaa ei voida kuitenkaan jäänöksettä palauttaa etnisyyteen, rotuun, kieleen, uskontoon, maantieteeseen tai uskontoon. Kansakunnissa sekoittuvat nämä kaikki. (Renan 1882.) Renan tekee eroa saksalaiseen etniseen nationalismiin, ja hänen tekstinsä voidaan katsoa edustavan ns. kansalaisnationalismia (civic nationalism). Renanin näkemys kyseenalaistaa McGuiren jaottelun: Renan näkee, että valtio voi

tuottaa etnisyydestä riippumattoman identiteetin kansalaisilleen. Renan vertaa antiikin Ateenan uskontoa oman aikansa Ranskan nationalismiin:

Ateenan uskonto oli Ateenan itsensä, sen myyttisten perustajien ja sen lakien ja tapojen palvontaa; siihen ei sisältynyt teologista oppia. Tämä uskonto oli suurimmissa määrin valtionuskonto. Se joka kieltäytyi sitä harjoittamasta, ei ollut ateenalainen. Tämä uskonto oli periaatteessa Akropoliin kultti personifioituna. Aglauroksen alttarilla vannominen oli sen vannomista, että oli valmis kuolemaan isänmaan puolesta. Tämä uskonto vastasi sitä, mitä pitkän tikun veto sotaväkeen astumisen puolesta tai lipun palvonta on meille. Tähän kulttiin osanotosta kieltäytyminen vastaa meillä sotilaspalveluksesta kieltäytymistä. Se olisi sama asia kuin julistaa, ettei ole ateenalainen. Toisaalta on selvää, ettei kyseisellä kultilla ollut merkitystä ei-ateenalaisille; muukalaisia ei yritetty käännättää tai pakottaa heitä hyväksymään sitä, Ateenan orjatkaan eivät harjoittaneet sitä. (Renan 1882, 25.)

Benedict Andersonin mukaan kansakunnista tuli suvereenieja, kun kirkkojen legitimoima Jumalan pyhittämä suvereniteetti purkautui (Anderson 2007, 40–41). Nationalismintutkimuksella on myös suora kytkös niin amerikkalaiseen kuin suomalaiseenkin kansalaisuskontokeskusteluun.

Myös nationalismia tutkinut historioitsija Eric Hobsbawm (1972) kutsuu nationalismia civic religion -nimityksellä, jonka hän ottaa Jean-Jacques Rousseaulta. Hobsbawm kirjoittaa territoriaalisista valtioista, joita rakennettiin aluksi ilman kansallisia taka-ajatuksia, ja joissa aikaisempien poliittisten yksikköjen yhdentynyt territoriaalinen pohja korvattiin standardisoiduilla instituutioilla ja arvoilla, sekä poistamalla epäsuorat yhteydet yksittäisten kansalaisten ja keskushallinnon väliltä. Tämä malli ei aivan toteutunut Ranskan absoluuttisessa monarkiassa. Kansallisia sisältöjä kantava malli territoriaalisesta valtiosta, jonka Ranskan vallankumous omaksui, löytyy Hobsbawmin mukaan Rousseaulta:

’Kansakunta’ [nation], eli suvereeni kansa [people], ei voi suvaita välillisiä ja leikkaavia intressejä ja korporaatioita itsensä ja jäsentensä välillä. Mutta implisiittisesti toisten lojaliteettien keskuksien eliminointi tekee kansalaisen lojaliteetista ’kansakuntaan’ ainoan validin lojaliteettisuhteen, josta tulee täten hänen vahvin emotionaalis-poliittinen sitoumuksensa. Yhteisö tarvitsee kansalaisuskontoa. Ei ole eroa ’*Gemeinschaftin*’ [yhteisö] ja ’*Gesellschaftin*’ [yhteiskunta] välillä, koska ainoa validi *Gemeinschaft* on *Gesellschaft*, organisoituneena valtiomuodoksi [polity]. Vapaa mies on yhtä kuin kansalainen. On epäolennaista ettei Rousseau itse ajatellut moderneja kansallisvaltioita, sillä samanlaisia argumentteja sovellettiin niihin. (Hobsbawm 1972, 391–92.)

Hobsbawmille kansalaisuskonnossa on kyse lojaliteetin lujittamisesta kansakuntaa kohtaan. Hän mainitsee, että Yhdysvalloissa maan lippua on käytetty kansallisen lojaliteetin vahvistamisen

rituaalisena keskuksena – esimerkiksi kouluissa (Hobsbawm 1972, 393). Hobsbawmille kansalaisuskonto on uskollisuutta tiettyä yhteisömuotoa kohtaan.

Miksi sitten Gellner ja Hobsbawm käyttävät termiä *civic religion* ja Bellah *civil religion*? Onko eri termeillä merkitystä käsitteen sisällön kannalta? Hobsbawmin artikkelissa (1972) Rousseau mainitaan leipätekstissä, mutta ei viitteissä. Samoin Bellahin ”*Civil Religion in America*” -esseessä (1974a) Rousseau ja *Yhteiskuntasopimuksesta* -teos mainitaan leipätekstissä, mutta ei viitteissä. Voidaan spekuloida, että tutkijoilla on ollut eri käännökset Rousseauin *Yhteiskuntasopimuksesta*, tai sitten he ovat itse kääntäneet termit ranskasta. Kumpikin selitys on mahdollinen, mutta olennaista on se, että kaikkien käsitykset pohjaavat Rousseauin muotoiluun. Gellner ei viittaa Rousseauhin kirjoittaessaan *civic religionista*, mutta sisällöllisesti muotoilu osuu lähelle Rousseauin käsityksiä.

Gellnerin ja Hobsbawmin välityksellä *civic religion* siirtyy suomalaiseen keskusteluun, jossa se käännetään kansalaisuskonto-muotoon. Tämä herättää keskustelua siitä, onko kyseessä sama vai eri ilmiö – eli tarkoitetaanko *civil religionilla* vain yhteiskuntauskontoa ja vain *civic religionilla* kansalaisuskontoa. Käsittelen tätä luvussa 3.3.<sup>16</sup>

#### 2.4.4 Kansalaisuskonto ja kulttuuriuskonto, julkinen ja yksityinen

Catherine Albanese jäsentää Yhdysvaltojen uskonnollista kenttää tarkastelemalla ensin sen moninaisuutta ja sen jälkeen sen yhtenäisyyttä. Uskontoa on hänen mielestään kahdenlaista, arkipäiväistä (*ordinary*) ja epätavallista (*extraordinary*), jotka yhdistyvät joissakin tilanteissa. Uskonnoilla on hänen mukaansa neljä komponenttia, tunnustus (*creed*), käyttäytymiskoodi (*code*), kultti (*cultus*) ja yhteisö (*community*). (Albanese 1992, 9–17.)

Amerikkalainen kansalaisuskonto pohjautuu hänen mukaansa puritanismiin, jolle oli tyypillistä millennialismi,<sup>17</sup> ja se oli jo olemassa Yhdysvaltain vapaussodan aikana, jolloin siihen sulautui

---

<sup>16</sup> Ranskan kielen *religion civiquella* viitataan historian tutkimuksessa antiikin ja keskiajan julkiseen uskonnonharjoitukseen. Kiitän tästä huomiosta FM Pekka Tolosta.

<sup>17</sup> Albanesen mukaan tähän millennialistiseen visioon liittyi ajatus valittuna kansana olemisesta ja liitosta Jumalan kanssa sekä ajatus Jumalan työn tekemisestä maan päällä. Jumalan työ näyttäytyi kahtena tehtävänä: ensinnäkin

aineksia valistusajattelusta (mt. 1992, 434–35). Albanesen mukaan kansalaisuskonnolla oli muut uskonnon komponentit, mutta se epäonnistui yhteisön luomisessa 1970-luvulla (mt. 454–61).

Albanese tunnistaa myös toisen uskonnollisuuden muodon, amerikkalaisen kulttuuriuskonnon (cultural religion), joka on kansalaisuskontoa yleisempi ja tavallisempi ja osittain sen kanssa yhtenevä. Siihen liittyvät juhlapäivät, jotka ovat ainakin osittain samoja kuin kansalaisuskonnolla. kertomustyyppit (esimerkiksi supersankarit tai menestystarinat, kuten Elvis Presley) ja käyttäytymismallit. (Mt.463–82.) Kulttuuriuskonto on siis arkipäiväisempi ja epäpoliittisempi kuin kansalaisuskonto.

Kulttuuriuskonto muistuttaakin melko paljon kansanuskkoa – se on teologisesti jäsentymätöntä, jo itsessään ilman tuottamista olemassa olevaa, jotain johon voidaan yrittää vaikuttaa. Albanesen esimerkkien perusteella se on myös kansanomaisempaa, kansalaisuskonnon ollessa ylevämpää. Siten kansalaisuskonnon ja kulttuuriuskonnon, tai kansalaisuskonnon ja kansanuskon välinen jännite on osittain rinnakkainen myös siveellinen – kansanomainen -jaottelun kanssa. Toisaalta esimerkiksi Richeyn ja Jonesin (1974b) jaottelussa myös kulttuuriuskonto sisältyy kansalaisuskontoon, joka näyttäytyy laajempana kuin Albanesella.

Kansalaisuskonnon ja kulttuuriuskonnon eroa voi lähestyä myös julkisen ja yksityisen erottelun kautta. W. Lloyd Warner kuvaa tätä erottelua ja sen ylittämistä mielenkiintoisesti muistopäivän (Memorial Day) vieton kautta kaupungissa, joka on tutkimuksessa nimetty Yankee Cityksi. Seremonian kulku alkaa yksittäisistä, erilaisten yhdistysten kuolleiden kunniaksi pitämistä seremonioista. Perheet muistelevat kuolleita omaisiaan. Näitä yksittäisiä seremonioita seurataan kaupungin sanomalehdessä. (Warner 1974, 92.) Aluksi seremonioita ei ole organisoitu synkronisesti. Sitten siirrytään yhteisön tasolle organisoinnissa, ja tilallisesti erillisiä seremonioita pidetään samanaikaisesti. Lopuksi muistopäivän vietto huipentuu ajallisesti ja paikallisesti kaupungin hautausmaalle. (Mt. 98.) Seremoniassa siirrytään siis yksityisen sfääristä julkiseen ja samalla partikulaarilta tasolta yleiselle, ylittäen yhteisöä jakavat erot esim. uskonnollisten yhteisöjen välillä.

---

olemisena esimerkkinä muulle maailmalle Jumalan valitsemasta yhteisöstä, jossa oikeamielisyys vallitsi synnin sijaan ja toiseksi tämän ilosanoman levittämisenä muille. (Albanese 1992, 435.)



## ***2.5 Onko Durkheimin yksilön uskonto ja Bellahin kansalaisuskonto sama asia?***

Durkheimin uskontokäsityksen suhteesta kansalaisuskontoon on käyty keskustelua. Yleensä Bellahin ajatukset katsotaan ongelmattomasti osaksi durkheimilaista uskonnotutkimuksen jatkumoa (esim. Ketola & al. 1998; Alexander 1988a), mutta useat kommentaattorit ovat todenneet, että kansalaisuskonto on durkheimilaisen uskonnon minimaalinen ilmentymä (Lynch 2012, vrt. Castrén 1993). José A. Pradesin mukaan patriotismi tai internationalismi eivät ole Durkheimin yksilön uskonnon kohteita, vaan durkheimilainen uskonto on hänen mukaansa antroposentrismistä kosmo- tai teosentrisyyden sijaan (Prades 1993). Kun Anna-Maija Castrén (1993) syyttää Bellahia kansalaisuskonnon teologiksi, voi Pradesin kirjoittaman perusteella myös Durkheimia pitää yksilön uskonnon teologina. Bellah itse taas kutsuu Durkheimia Ranskan kolmannen tasavallan ylipapiksi (Bellah 1975b) ja Ruth A. Wallace toteaa, että juuri patriotismi on Durkheimin koulutusta käsittelevien kirjoitusten perusteella hänelle uskonnon moderni ilmentymä (Wallace 1977). Anna-Maija Castrénin mukaan se, että Bellah ajattelee kansalaisuskonnon kytkeytyvän äärimmäiseen transsendenttiin todellisuuteen, on sosiologian kannalta erittäin ongelmallinen; hänen mukaansa Durkheimin teoriassa transsendentilla ei ole sijaa, mistä seuraa hänen mukaansa, että Bellah on kansalaisuskonnon teologi, Durkheim ei (Castrén 1993). Mitä tästä sekavasta väittelystä pitäisi oikein päätellä? Erimielisyys näyttäisi liittyvän siihen, millainen käsitys kirjoittajalla on uskonnosta (ja uskonnollisesta toimijuudesta) sekä patriotismista (ja siitä, millainen patriotismi on ristiriidassa yksilöllisten arvojen kanssa – vertaa ajatukseen etnisestä nationalismista ja kansalaisnationalismista) – ja suhtautuuko kirjoittaja edellä mainittuihin positiivisesti vai negatiivisesti. Patriotismi ei ole ristiriidassa yksilön uskonnon kanssa, jos ajatellaan, että Ranskan vallankumouksen perintöä puolustava isänmaallisuus edesauttaa myös yksilönvapauden asiaa.

Durkheimilaisuus näkyy amerikkalaisessa kansalaisuskontotutkimuksessa ennen kaikkea siinä, miten kansalaisuskonto määrittyy sen kautta, mitä se tekee. Tämän sijasta tulisi Demerathin ja Williamsin mukaan ensin todentaa kansalaisuskonnon itsenäinen olemassaolo, ja sen jälkeen se, miten se suhteutuu Yhdysvaltojen politiikkaan ja kulttuuriin. (Demerath & Williams 1985, 158)

Demerathin ja Williamsin mukaan kansalaisuskonnon kielestä ja diskurssista on tullut pikemminkin tyhjä julkisivu kuin ydinsitoutumisen heijastuma, mikä näyttäisi johtavan pois durkheimilaisesta käsitystavasta kohti rousseaulaista. Tämä ei kuitenkaan riitä, vaan on otettava huomioon myös amerikkalaisen kansalaisuskonnon ja amerikkalaisen kulttuurin suhde. (Mt. 163.)

Kulttuurinen yhtenäisyys ja jopa funktionalistinen tarve konsensukseen voidaan hyvin kyseenalaistaa (mt. 163). On eri asia tutkia pienseurakuntien Amerikkaa kuin nykyaikaista Amerikkaa, jota luonnehtii pirstaleisten, rodun, etnisyyden, sukupuolen, taloudellisen aseman ja uskonnon perusteella eriävien ryhmien jännitteinenkin yhteiselo. Näin löyhärajaisella yhteisöllä ei ole välttämättä mahdollista olla yhtenäistä merkityksen kupolia. (Mt. 164.) Samaan asiaan kiinnittää huomiota myös Catherine Albanese. Amerikkalainen kansalaisuskonto pyrki yhdistämään erilaisista taustoista peräisin olevat (Yhdysvaltain virallisen sinetin tunnuslause ”*e pluribus unum*” – ”monesta yhdeksi”), mutta se asetti silti etusijalle valkoiset anglosaksiset miehet, mikä johti ongelmiin rodullisen, etnisen ja feministisen tietoisuuden noustessa 1900-luvulla (Albanese 1992, 449).

Moraalisen ja kulttuurisen konsensuksen hajoamisen seurauksena kansalaisuskonnon universaalien merkityksien etsinnästä on Demerathin ja Williamsin mukaan tullut skolastiikkaa. Tämän sijasta olisi tutkittava kansalaisuskonnollisen kielen ja symbolien konteksteja, ottaen huomioon eri ryhmien ja alakulttuurien käyttämät versiot kansalaisuskonnosta tiettyjen poliittisten ja moraalisten visioiden ajamisessa. (Mt. 166.)

## **2.6 Yhteenvetoa**

Amerikkalainen kansalaisuskontokeskustelu asettuu seuraavanlaisille jänneväleille:

Transsendentti – itsetranssendentti – (ei-transsendentti)

Profeetallinen – papillinen

Universaali – partikulaari

Henkilökohtainen – yhteisöllinen

Julkinen (kansalaisuskonto) – yksityinen (kulttuuriuskonto)

## Virallinen/ylevä – kansanomainen – (rietas)

### Kirkollinen – valtiollinen/kansallinen

Kansalaisuskonnon käsite syntyi tilanteessa, jossa moderneissa länsimaisissa yhteiskunnissa kirkko ja valtio oli erotettu toisistaan. Sitä voidaan mielestäni pitää sekularisaation vastaparina ja saman diskursiivisen järjestyksen osana kuin sekularisaation ja privatisaation (uskonnon muuttuminen yksityisasiaksi) käsitteitä. Kaikkia niitä kuitenkin yhdistää havainto siitä, että moderneissa yhteiskunnissa uskonnon alue on supistunut erinäisistä syistä johtuen. Kansalaisuskonto-teesi kuitenkin ehdottaa sekularisaatioteesistä poiketen, että uskonnollisuutta löytyy muualtakin, kuin eriytyneistä uskonnollisista instituutioista.

Kuten sekularisaationkin kohdalla, tutkijat ovat olleet hyvin erimielisiä siitä, mikä on kansalaisuskonnon käsitteen sovellusalue. Bellahille se on asettumista yhteyteen amerikkalaisuuden historiallisten ideaalien kanssa, hänen vastustajilleen näiden ideaalien hyväksikäyttöä. Martin Martylle se käsittää molemmat, Leo Marx ajattelee, että kansalaisuskonto on aina retorista vääristelyä, ja kansalaisuskonnon ylevyyden häpäisy on tie demokratiaan. Kansalaisuskontokeskustelu syntyi kuvaamaan Amerikkalaista tilannetta ja siihen sekoittuivat myös näkemykset siitä, mihin suuntaan Yhdysvaltojen olisi kuljettava ja millaisiin periaatteisiin amerikkalaisten tulisi nojautua. Amerikkalainen kansalaisuskontotutkimus ei siis ole ollut intressivapaata keskustelua pelkästään siitä, mitä kansalaisuskonto on. Myös käsitykset siitä, onko amerikkalainen kansalaisuskonto erityistapaus, ovat vaihdelleet. Bellahin mukaan kansalaisuskontoa on varmasti löydettävissä muistakin maista, mutta amerikkalainen kansalaisuskonto saattaa toimia esikuvana myös muille kansalaisuskonnoille. Tähän liittyy keskustelussa kansalaisuskonnon suhde kirkkoon (tai kirkkoihin) ja valtioon. Oliko Yhdysvaltain uskonnollinen tilanne siis syynä amerikkalaisen kansalaisuskonnon esikuvalliseen asemaan, koska Amerikassa kristinusko oli saavuttanut jonkinlaisen täydellisyyden tilan, vai voidaanko kansalaisuskonnon käsitteellä viitata myös nationalismiin – silloinkin kun nationalismi ei ollut kristillistä? Tarvitseeko kansalaisuskonto viittausta Jumalaan? Oliko myös ateistisessa Neuvostoliitossa kansalaisuskontoa?

Kansalaisuskontoa ei pystytty rajaamaan yksiselitteisesti ja taustalla vallitsevat erilaiset uskontokäsitykset vaikuttivat siihen, miten kansalaisuskonto rajautui eri tutkimuksissa. Mitä tapahtui, kun keskustelu välittyi Suomeen, jossa luterilaisella kirkolla on ollut valta-asema, toisin

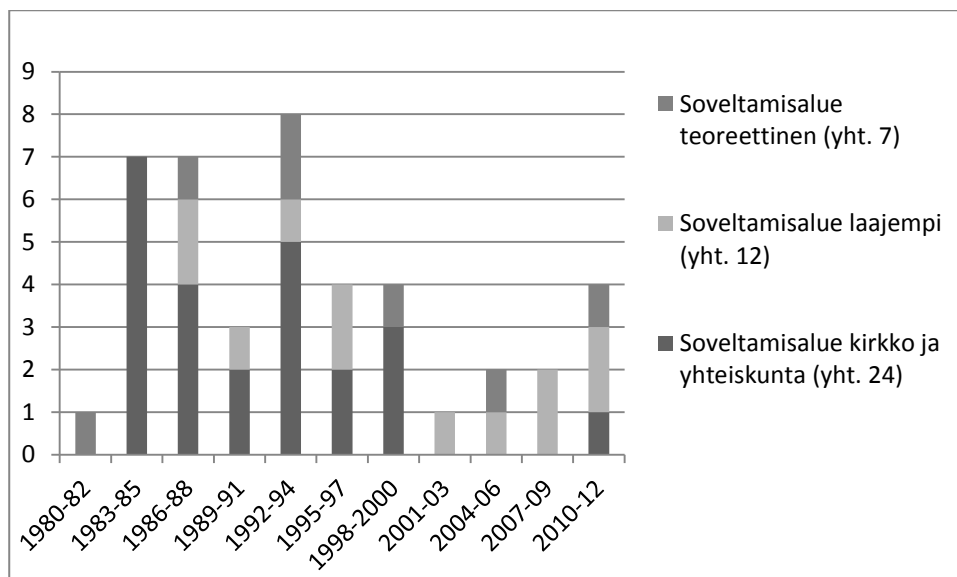
kuin Yhdysvalloissa, jossa yhdelläkään yksittäisellä kirkolla ei ole ollut läheskään samanlaista osuutta väestöstä jäseninään? Mihin kansalaisuskonnon käsite maastoutui kun se saapui Suomeen? Millaisia jännevälejä tai ulottuvuuksia suomalaisesta keskustelusta on löydettävissä ja millaisia yhtäläisyyksiä ja eroja amerikkalaiseen keskusteluun on paikannettavissa?

### **3 Kansalaisuskontokeskustelu Suomessa**

Keskustelu kansalaisuskonnosta alkoi Suomessa Luterilaisen maailmanliiton kirkkoa ja kansalaisuskontoa Pohjois-Euroopassa tarkastelevan tutkimusprojektin myötä, johon osallistui suomalaisia tutkijoita. Tutkimusprojektin myötä tarkasteltiin Pohjois-Euroopassa pääosin vahvassa asemassa olleiden luterilaisten kirkkojen ja yhteiskunnan suhdetta. Tätä ensimmäistä vaihetta voisi luonnehtia kirkkososiologiseksi siksi, että kiinnostuksen kohteena oli kirkon ja yhteiskunnan suhde. Kirkkososiologisessa vaiheessa kirjoittajat olivat pääosin, mutteivät ainoastaan koulutukseltaan teologeja.

1980-luvun puolivälissä keskustelu laajeni, ja kansalaisuskonnolla alettiin viitata myös kirkkoa laajempiin ilmiöihin, kuten kansanliikkeisiin ja nationalismiin. Periaatteessa luterilaisen maailmanliiton alustava määritelmä ei millään tavalla estänyt tätä, mutta tutkimusohjelman rajaus oli ilmeisesti syynä siihen, ettei tutkimuskohdetta laajennettu aikaisemmin. Kutsun tätä vaihetta käsitteen käyttöalueen laajenemiseksi. Käyttöalueen laajentajina toimivat historioitsija Irma Sulkunen ja sosiologi Risto Alapuro. 1990-luvulta alkaen myös uskontotieteilijät alkoivat kirjoittaa kansalaisuskonnosta.

1990-luvulta alkaen on ilmestynyt suurin piirtein yhtä paljon sellaisia tutkimuksia ja opinnäytteitä, joissa huomio on ollut joko kirkon ja yhteiskunnan suhteessa tai kansakunnan uskonnollisuudessa yleensä. Tämä jako on kuitenkin selkeästi havaittavissa, eikä ole sellaisia tutkimuksia, jotka eivät sijoittuisi melko yksiselitteisesti jompaankumpaan luokkaan. Seuraavassa kaaviossa olen jakanut aineiston käsitteen sovellusalueen mukaan kolmeen osaan.



Kaavio 5. Aineiston jakautuminen soveltamisalueittain.

Olen jakanut aineiston julkaisutyypeittäin kolmeen ryhmään: artikkeleja ja esitelmiä on 16, gradu -tutkielmia 17 ja monografioita ja artikkelikokoelmia (sisältäen väitöskirjat) on 10 kappaletta (ks. liite).

Selkeästi suurin osa aineistosta on kirkkososiologista tutkimusta, jossa tarkastellaan kirkon ja yhteiskunnan suhdetta. Käyttöalue laajenee jo vuonna 1986, mutta käsitteen laajemman käytön osuus on vähäistä 2000-luvulle asti. Yllättäen vuosina 2001–2009 ei ilmesty empiirisesti kirkon ja yhteiskunnan suhdetta tarkastelevaa tutkimusta.

Durkheimin ajatukset välittyivät suomalaiseen sosiologiaan Erik Allardtin työn kautta, ruotsalaisen Segerstedtin muokkaaman normiteorian muodossa (Eskola 1973, 295). Allardt oli durkheimilaisittain kiinnostunut yhteiskunnan integraatioon liittyvistä kysymyksistä, mutta myös uskontososiologiasta (ks. Allardt 1986). Antti Eskolan mukaan Allardt toimi uuden sosiologisen paradigman synnyssä ”teorioiden ja menetelmien valintaa ohjaavana mallivaikuttajana” (Eskola 1973, 302).

Titus Hjelm kirjoittaa, että ”luterilaisen kirkon asemaan ja toimintaan keskittynyt tutkimus koki [...] nousukauden samalla kun yleisen sosiologian parissa kiinnostus uskontoa kohtaan hiipui” (Hjelm 2006, 113). Nousukauden takana oli kirkkososiologian vakiintuminen. Uskontososiologia lukeutui myös humanistis-yhteiskuntatieteellisen uskontotieteen yhdeksi alueeksi, mutta käytännössä alan

suuret vaikuttajat Lauri Honko ja Juha Pentikäinen painottivat folkloristisia, etnografisia ja uskontoantropologisia lähestymistapoja ja tutkimuskohteet löytyivät suomensukuisten kansojen parista (mt. 111). Uskontotieteen ensimmäinen professuuri perustettiin Åbo Akademiin 1961 (nimellä *religionshistoria*), Turun yliopistoon 1963 (yhdistetty professuuri folkloristiikan kanssa) ja Helsingin yliopistoon 1970 (mt. 111). Uskontotieteen piirissä uskontososiologinen kiinnostus koki nousun 1990-luvulla. Yleisestä sosiologiasta teologialle alisteisen asemansa takia vieraantunut kirkkososiologia on avannut laajempia yhteistyönäkymiä muiden tieteenalojen kanssa. Hjelmin mukaan 2000-luvulla institutionaaliset rajat ja lokeroinnit ovat jääneet taka-alalle, mikä on hyödyttänyt aiemmin eri tieteenaloille hajaantunutta uskontososiologista tutkimusta. (Mt. 115–16.)

### **3.1 *Kirkkososiologia kirkon ja yhteiskunnan suhteen tulkkina***

Irja Askolan artikkeli teoksessa *Kirkkososiologia* (1982), joka on alan ensimmäinen oppikirja Suomessa, alkaa seuraavalla pohdinnalla:

Onko kirkko suomalaisessa yhteiskunnassa vielä keskellä kylää, onko sen hallitseva kulttuurinen rooli säilynyt autioituvalla maaseudulla ja löytyykö katetta määritteelle ”kirkko keskellä kerrostaloja”? Kirkon jäsentymistä kulttuuriin ja sen sijoittumista ympäröivään yhteiskuntaan voidaan tarkastella erilaisin mittarein, ja tilastoilla on mahdollista perustella jopa ilmiönsä ristiinvaikutuksia väitteitä. (Askola 1982, 12.)

Samassa teoksessa Voitto Huotari tarkastelee kirkkososiologian asemaa tieteenä Suomessa ja muissa maissa. Hänen mukaansa kirkkososiologinen ote yleistyi Euroopassa toisen maailmansodan jälkeen niin protestanttisilla kuin katolisillakin alueilla. Sosiologisen otteen yleistyminen 1960-luvulta alkaen voimisti myös kirkkososiologista tutkimusta ja kirkkososiologisen otteen yleistymiseen vaikuttivat vahvasti tutkimuslaitokset, jotka toimivat kirkollis-yhteiskunnalliselta pohjalta. (Huotari 1982, 229.)

Suomessa kirkkososiologian taustat olivat seurakuntien omassa kiinnostuksessa toimintansa kehittämiseen muuttuvassa yhteiskunnassa toisen maailmansodan jälkeen. 1962 kirkolliskokous asetti sosiaalipolitiikan professori Heikki Wariksen johtamaan komiteaa, jonka piti selvittää ”nopeiden muutosten vaikutusta kirkon toiminnan edellytyksiin”. Komitean aloitteesta ryhdyttiin perustamaan kirkon tutkimuslaitosta. Tiedemaailmassa 1960-luvulla kirkkososiologian

institutionalisoitumiseen vaikuttivat 1960-luvulla etenkin Erik Allardtin kiinnostus uskontoon yleisen sosiologian piirissä, sekä kirkkohistoriassa yleistynyt suuntaus, jossa alettiin käyttää tilastotietoa kirkkohistoriallisen argumentaation tukena. Tällaista tutkimusta edusti tulevan kirkon tutkimuslaitoksen johtajan ja piispan Paavo Kortekankaan väitöskirja *Kirkko ja uskonnollinen elämä teollistuvassa yhteiskunnassa* vuodelta 1965 (Huotari 1982, 230–231.)

Suomen Evankelis-luterilaista kirkkoa luonnehti toisen maailmansodan jälkeen jännite kahden eri suuntauksen välillä. Kun ennen sotia kirkko ja papisto oli ollut vahvasti oikeistolainen, oli sodan aikana asevelihengessä tapahtunut muutoksia, jotka johtivat uuskansankirkollisuuden vahvistumiseen. Kansankirkko-ajattelussa kirkon tuli palvella koko kansan tarpeita. Uuskansankirkollisuudelle oli tyypillistä avoimuus muutoksia kohtaan, jonka avulla pyrittiin taittamaan radikaaleimman kritiikin kärki. Uuskansankirkollisuutta vastaan nousi uuspietismi, jolle oli ominaista erotella henkinen ja maallinen toisistaan, maallisen edustaessa syntistä. Tästä seurasi, ettei uuspietistinen liikehdintä sulattanut kaikkia uuskansankirkollisuuteen sisältyneitä uudistuksia. Jako uuskansankirkollisuuden ja pietismin välillä vaikutti kirkossa 1960-luvulle asti (Malkavaara 2011, 12). Muita uudistavalle kirkolle tyypillisiä piirteitä oli osallistuminen Luterilaisen maailmanliiton (LML) perustamiseen Lundissa vuonna 1947, sekä laajemmin ekumeeniseen liikkeeseen. Ekumeeniselle liikkeelle oli tyypillistä kirkkojen läsnäolon maailmassa painottaminen.

Kirkon tutkimuslaitoksen tutkimustoiminta alkoi sen perustamista varten kootun neuvottelukunnan toimesta 1966 ja itse laitos perustettiin 1969 Tampereelle. Helsingissä alan tutkimuksen vastuu siirtyi teologisen tiedekunnan käytännöllisen teologian laitokselle ja Turussa Åbo Akademin teologisen tiedekunnan ekumeniikan ja sosiaalietiikan laitoksen kautta käytännöllisen teologian laitokselle. (Huotari 1982, 233.) Kirkon tutkimuslaitoksen nimi muutettiin Kirkon tutkimuskeskukseksi 6.5.1983 osana kirkon keskushallinnon ja toimikuntien uudistamista ja ohjesääntöjen yhdenmukaistamista (Malkavaara 2011, 204).

Mikko Malkavaara kirjoittaa, että

Kirkon tutkimuskeskuksen syntytaustana oli kiinnostuksen viriäminen uskonnollisuuden ja maallistumisen sosiologista tutkimusta kohtaan sekä halu saada tutkimustyöstä kirkolle ja sen päätöksenteolle käytännöllistä hyötyä. Yhä laajemmat piirit näkivät kirkon muutoksen väistämättömäksi. Uusi teologinen ajattelutapa oli jo vuosia tähdentänyt avoimuutta maailman muutoksille. [Konservatiivisen dogmatiikan professorin Osmo] Tiirilän kirkosta eroamisen jälkeen konservatiivinen herätysliikerintama oli hajalla ja viides herätysliike vasta

muotoutumassa. Monet konservatiivit olivat osin kansainvälisen kehityksen seurauksena valmiita hyväksymään uudistuksia kirkkoon. (Malkavaara 2011, 21.)

Kirkon tutkimuskeskuksen ensimmäisestä johtajasta Paavo Kortekankaasta tuli 1970 kirkkososiologian henkilökohtainen professori Helsingin yliopiston käytännöllisen teologian laitokselle, mutta professuuri lakkasi 1975 Kortekankaan siirryttyä piispaksi, jolloin kirkkososiologia otettiin lähemmin osaksi käytännöllistä teologiaa. (Huotari 1982, 233.)

Kirkon tutkimuskeskuksen kirkkososiologinen linja herätti myös vastustusta, mitä kuvaa sosiologisesti sekä systemaattiseen teologiaan ja dogmatiikkaan suuntautuneiden tutkijoiden välinen kiista 1971–75. Jälkimmäisten mielestä sosiologinen lähestymistapa tarjosi toki tutkimusmenetelmät, muttei auttanut kirkkoa suuntansa etsimisessä. (Malkavaara 2011, 69–71.) Tämä jännite teoreettisen ja käytännöllisen yhdistämisen välillä, sekä pyrkimys sen ylittämiseen jatkui niin kirkon kuin Kirkon tutkimuskeskuksen piirissä (mt.).

### **3.1.1 Kirkkososiologia ja yhteiskuntauskonto-kansalaisuskonto**

Vuonna 1981 Luterilaisen Maailmanliiton (jatkossa LML) Genevessä päämajaansa pitävä Tutkimusjaosto aloitti tutkimuksen nimeltä ”Kirkko ja kansalaisuskonto”, joka perustui LML:n 1977 Dar-es-Salaamissa pidetyssä kuudennessa kokouksessa hahmoteltuihin luterilaisten kirkkojen sosiopoliittisiin funktioihin ja vastuisiin liittyneisiin päätöksiin. LML:n jäsenkirkkoja, instituutioita, teologisia tiedekuntia ja pappisseminaareja, sekä yksittäisiä ryhmiä ja yksilöitä pyydettiin osallistumaan. Ensimmäinen suomalaista yhteiskunta/kansalaisuskontoa koskeva teksti on Heikki Mäkeläisen 3.–6. marraskuuta 1981 pidetyssä LML:n kirkkoa ja kansalaisuskontoa käsittelevässä neuvonpidossa esittelemä paperi ”The Church and ‘Civil Religion’ in Finland”, jota referoidaan useassa 1980-luvun tutkimuksessa, mutta jota en tätä tutkimusta varten saanut käsiini: paperia ei löydy suomalaisista kirjastotietokannoista, eikä LML:n julkaisuluetteloistakaan.

Susan Sundback osallistui 19–22. elokuuta 1983 pohjoismaiseen sosiologikonferenssiin, jossa esittämänsä raportin pohjalta laaditussa ruotsinkielisessä lyhytjulkaisussa hän käsittelee suomalaista toisen maailmansodan jälkeistä kansalaisuskontoa (Sundback 1983) ja käy keskustelua Mäkeläisen esitelmässä esitettyjen näkemysten kanssa. Sen mukaan Mäkeläinen on esittänyt paperissaan hypoteesin siitä, että Suomessa valtionuskonnon puute on lisännyt tarvetta



yhteiskuntauskontoon tai ”kansalaisuskontoon” (”samhällsreligion eller ’civil religion’”, Sundback 1983, 1).<sup>18</sup> Mäkeläinen havaitsee, että kansalaisuskonnon käsite liittyy tiettyyn sosiologiseen teorianmuodostukseen, jossa uskonnon määritelmä on laajempi kuin uskonnonhistorioitsijoilla tai uskonnollisiin yhteisöihin kuuluvilla. Yhteiskuntauskonto on yhteiskuntaa legitimoivaa, eikä sen keskiössä ole Jumala taikka yksilö. Mäkeläinen huomauttaa, ettei kansanusko (folkreligion), jonka eräs muoto kansalaisuskonto Göran Gustaffsonin mukaan on, sovi kahden ulottuvuuden takia yhteen kansalaisuskonnon kanssa: a) se asettuisi vastakkain kirkollisen uskonnon kanssa ja b) se viittaa uskonnolliseen individualismiin. Yhteiskuntauskonto on erillinen, muttei vastakkainen ilmiö kirkkouskonnollisuuden (kyrklig religion) kanssa. Yhteiskuntauskonto vaikuttaa kirkon rinnalla ja ehkä myös sen kautta, eikä se ole virallisen uskonnon variantti, joten kirkolliselta kannalta ei ole mitään hyötyä suhtautua siihen harhaoppina. Mäkeläisen mukaan yhteiskuntauskonto on syynä siihen, että uskonnollisesti välinpitämättömät jäävät kirkon jäseniksi. Tämän pohjalta Sundback kysyy, että ”onko jopa niin, että yhteiskuntauskonto on Mäkeläisen ja funktionalismin mukaan välttämätön uskonnon muoto ja kirkollinen uskonto vaihdettavissa oleva?” (Mt. 2–3.)

Mäkeläisen mukaan suomalainen kansalaisuskonto on latenttia ja tulee esiin kriisiaikoina, jolloin kirkko on pyrkiessään *yhdistämään* kansaa toiminut yhteiskuntauskonnon raameissa. Sundback huomauttaa, että viimeisen kolmenkymmenen vuoden aikainen kehitys kuitenkin kyseenalaistaa Mäkeläisen näkemyksen kahdessa kohtaa: ensinnäkin yhteiskuntauskonto on tullut näkyvämmäksi samalla kun kirkko on menettänyt hegemoniaansa valtion uskonnollisen legitimaation välittäjänä ja toiseksi ”yhteiskuntauskonto ei ole itsenäinen paralleeli kirkon uskonnolle, ilman että osa siitä riippuu kansankirkon roolista ’kansalaisuskonnossamme’”. (Mt. 5.) Tällaisen ”kansalaisuskonnon”

---

<sup>18</sup> Tämän pohjalta olen päätenyt suomentamaan Sundbackin ruotsinkielissä julkaisuissa käyttämän ”civilreligionin” (ilman sanaväliä) ja englanninkielisissä julkaisuissa käyttämän ”civil religionin” kansalaisuskonnoksi, enkä yhteiskuntauskonnoksi. Tapio Lampisen käyttämän englanninkielisen ”civil religionin” taas olen päätenyt kääntämään ”yhteiskuntauskonnoksi”. Sundback voisi käyttää ”samhällsreligion”-käännöstä, mutta sen sijaan kirjoittaa johdonmukaisesti ”civil religion” muulloin kuin viitattaessaan Mäkeläisen tekstiin. Hän ei kuitenkaan eksplikoisi sitä onko ”civil religionilla” ja ”samhällsreligionilla” jottaikin eroa (Sundback 1983). Kysyessäni Sundbackilta hänen kantaansa siihen, kumpi on parempi suomennos, hän totesi kysymyksen olevan vaikean, koska suomi ei ole hänen äidinkieltään. Mikään käännös ei ole hänen mukaansa ongelmaton. (Sundback 2013.) Avaan Sundbackin näkemystä lisää luvussa 3.3. Silloin kun on epäselvää, mikä suomennos on paras, olen käyttänyt muotoa kansalaisuskonto/yhteiskuntauskonto (tai toisin päin).

tärkein sisältö on sen sijaan ankkuroitumisessa kansakunnan historiaan ja kulttuuriin, jota kirkko itse muodostaa. (Sundback 1983, 10.)

Mäkeläisen tekstiä siteerataan myös Matti Huotarin pro gradu -tutkielmassa. Mäkeläinen pitää yhteiskuntauskontoa ja kansanuskkoa eri asioina. Ns. *folk religion* -uskonnollisuudelle ovat ominaisia monet kansan keskuudessa tapahtuvat uskonnollisuuden muodot sekä erilaiset uskomukset ja tavat. Kansanuskonnossa saattaa olla useita toisilleen vastakkaisia piirteitä, ja se voi olla hyvin yksilöllistä, vaikkakin monien hyväksymää ja omaksumaa. Folk religion -termin vastakohta on *church religion*, joka edustaa kirkon virallista oppia. (Huotari 1983, 16–18.)

### 3.1.2 Konferenssi Tampereen Ilkossa 1983

Lokakuussa 1983 Suomen Evankelis-luterilainen kirkko ja siihen kuuluva Kirkon tutkimuskeskus (jatkossa KTK) järjestivät Tampereella Ilkon kurssikeskuksessa laajamittaisen konsultaation, joka keskittyi tutkimaan kirkon ja kansalaisuskonnon suhdetta Pohjois-Euroopassa. (Ishida 1984, 5.) Paikalla oli 39 tutkijaa tai kirkonmiestä ja -naista Etiopiasta, Islannista, Iso-Britanniasta, Norjasta, Ruotsista, Itä- ja Länsi-Saksasta, Suomesta, Sveitsistä ja Tanskasta. Suomalaiset osanottajat edustivat KTK:ta (Anita Ågren, Leena Forsman, Harri Heino, Lea Haume, Tage Kurten), Seurakuntaopistoa (nyk. Helsingin piispa Irja Askola), Suomen Gallupia (Leila Lotti) tai osallistuivat yksityishenkilöinä (Teol. lis. Gunnar Grönblom, Åbo Akademin uskontotieteen professori Nils G. Holm, tohtori Voitto Huotari, piispa Tapio Kortekangas, pastori Tapio Lampinen, tohtori Heikki Mäkeläinen, maisteri Susan Sundback). (Harmati 1984, 203–204.) Susan Sundbackin mukaan suomalaisilla tutkijoilla oli tähän aikaan muutenkin hyvät suhteet pohjoismaisiin uskontososiologeihin (Sundback 2013).

Seuraavassa analysoin Susan Sundbackin<sup>19</sup> artikkelia ”Folk Church Religion – A Kind of Civil Religion?” (Sundback 1984), jossa käsitteen sovellusalue on, kuten otsikko jo kertoo, luterilainen kansankirkko. Sundback kirjoittaa:

---

<sup>19</sup> Titus Hjelm (2006, 110) kiinnittää huomiota siihen, että Sundback oli ainoita ”sosiologin koulutuksen saaneita uskonnotutkijoita 1980-luvun Suomessa”. Sundback aloitti teologian opiskelijana, mutta siirtyi uskontotieteen ja uskontososiologian kautta sosiologiaan (Ahlbäck & Suolinna 2008, 11).

Yleisin uskonnon muoto Pohjoismaissa on kansankirkollinen uskonnollisuus. Kuten termi osoittaa, lojaalisuus on ensisijaisesti kohdistettu sosiaaliseen instituutioon, tässä tapauksessa luterilaiseen kirkkoon, eikä kohti tiettyä ideaa uskonnon sisällöstä, tai termiin ”uskonnollinen”. Skandinaviassa uskonpuhdistus johti intiimiin suhteeseen valtion ja kirkon välillä valtionkirkkojärjestelmän kautta, mikä ei jättänyt tilaa henkilökohtaiselle uskonnonvapaudelle ennen 1800-lukua. [...] Meidän tulee kysyä, onko kansankirkollinen uskonnollisuus kansalaisuskontoa.

En ajattele, että meillä on Pohjoismaissa kansalaisuskontoa, mikäli sillä tarkoitetaan ”symbolien, ideoiden ja käytäntöjen muodostelmaa, joka legitimoit kansalaisinstituutiot yhteiskunnassa”, enkä myöskään ajattele, että meillä on mitään sellaista, joka ”kokonaisvaltaisen maailmankuvan puitteissa ilmaisee kansan äärimmäistä käsitystä arvokkuudesta, [ihmis]arvosta, identiteetistä ja kohtalosta” [viite Lut. maailmanneuvoston tutkimusjaoston kansalaisuskonnon työmääritelmään]. Itse asiassa ajattelen olevan vaikea löytää tällaista tarkkaan määriteltyä pseudo-uskontoa[, joka on] erillään olemassa olevista dominanteista uskonnollisista instituutioista muualtakaan maailmasta. Kuitenkin pitäisi olla mahdollista puhua kansalaisuskonnosta, mikäli tällä tarkoitetaan laajalle levinnyttä ideologiaa, jonka kautta yhteiskunnan, kansakunnan ja julkisten instituutioiden prosessi tehdään viittaamalla uskonnolliseen auktoriteettiin. (Sundback 1984, 35–40.)

Sundbackin ajatus voitaisiin tiivistää niin, että kansalaisuskonto on ideologia, joka legitimoit yhteiskunnan instituutioita uskonnollisella auktoriteetilla, eikä sitä ole löydettävissä yhteiskunnasta muussa muodossa. LML:n tutkimusjaoston työmääritelmän mukainen kansalaisuskonto näyttää pseudo-uskontona, eikä se siis ole ”aitoa” kansalaisuskontoa. Sundback epäilee, että kansalaisuskontoa ei ole olemassa ilman kirkkoja tai vastaavia vakiintuneita uskonnollisia instituutioita. Kysyessäni tarkennuksen vuoksi hänen suhtautumistaan tutkimukseen, jossa käsitettä sovelletaan muuhun kuin kansakirkkoon, esimerkiksi nationalismiin Sundback vastasi, ettei tunne kaikkea relevanttia tutkimusta, mutta hänen mielestään nationalismi ei ole uskonnollista tai sakraalia muussa kuin materialistisessa tai funktionalyyttisessä mielessä, mutta tällöin ei ymmärretä sitä, mitä hän on tarkoittanut kansalaisuskonnolla. Siinä mielessä kuin hän ja ruotsalainen uskontososiologi Göran Gustafsson ovat käyttäneet käsitettä se vastaa ihmisten tarpeeseen nähdä merkitystä elämässään ja yhteiskunnassaan. Tästä syystä on tärkeää, että kirkko voi pitkine historioineen ja traditioineen antaa yhteiskunnalle sakraalin legitimitetin. Hän painottaa, että useiden esittämään kysymykseen siitä, eikö kansalaisuskonto ole merkki modernisaation myötä tapahtuvasta epäkristillistymisestä tai sekularisaatiosta hän on valmis vastaamaan kyllä. (Sundback 2013.)

Sundback jatkaa:

Ei ole juurikaan järkeä sanoa, että aiempien vuosisatojen valtionkirkkouskonnollisuus oli kansalaisuskontoa. Uskonto oli kuninkaan tai hallituksen instrumentti, jota käytettiin *status quon* perusteluun ja papisto piti itseään yhteiskunnan hallitsevana luokkana. Hallitseva uskonto oli niin totalitaarista, ettei erityiselle kansalaisuskonnolle ollut tarvetta.

Valtionkirkkojärjestelmä alkoi murentua 1800-luvulla suuren uskonnollisen herätyksellisen protestiliikkeen vaikutuksesta koko Skandinaviassa. Valtionkirkkouskonnollisuutta vastaan hyökättiin uskonnollisin perustein, koska se oli muodollinen, pinnallinen ja epäkristillinen. Papiston auktoriteetti onnistuttiin kyseenalaistamaan maallikoiden toimesta. Vanha järjestelmä ei kyennyt selviämään kasvavan liberalismien ja ideologisen suvaitsevaisuuden aikakaudella. (Sundback 1983, 36.)

Kansalaisuskontoa suhteutetaan kahteen kirkolliseen muotoon, valtionkirkkoon ja kansankirkkoon. Sundback rajaa kansalaisuskonnon käsitteen ulkopuolelle kirkolliselle auktoriteetille pohjautuneen suoran vallankäytön, joka taa perustui siihen, että koko kansa kuului samaan uskonnolliseen yhteisöön. Uskonnollisen kentän monimuotoistuminen ja uskonnonvapaus synnyttivät tilan kansalaisuskonnolle ideologiana. Kuitenkaan Sundbackin mukaan ei voida erottaa sitä, mikä on kirkko- ja mikä kansalaisuskontoa. Sen sijaan hän argumentoi, että kansalaisuskonto ja kansankirkko ovat symbioosisa, mikä tarkoittaa sitä, että kirkko ja valtio legitimoivat toisiaan kohtelemalla toisiaan positiivisesti. Lisäksi kansalaisuskonnon voidaan nähdä nousevan esiin tilanteessa, jossa kirkko on menettänyt uskonnollista legitimitettään sekularisaation myötä (Sundback 1983, 36–37).

Sundbackin mukaan suomalaisen kansalaisuskonnon synty liittyy modernin itsenäisen kansakunnan kansankirkon syntyyn toisen maailmansodan jälkeen, jolloin kirkko luopui poliittisesta sidonnaisuudestaan. Sundback viittaa kahteen arkkipiispa Mikko Juvan haastatteluun, jossa tämä toteaa, että kirkon tulisi palvella erottelematta kaikkia jäseniään ja epäsuorasti kaikkia suomalaisia olematta minkään poliittisen puolueen liittolainen, vaikka sen tulisikin ottaa kantaa yhteiskunnallisen kehityksen esiin nostamiin aiheisiin. Kirkon ei tulisi suunnata lojaaliuttaan valtiota, vaan ihmisyyttä ja yhteiskunnan kehitystä kohti. Lisäksi Juva toteaa, että Suomen kirkko on avainasemassa ekumeenisten suhteiden kehittämisessä, etenkin LML:n piirissä. (Sundback 1984, 37–38.) Sundbackin hahmotelmassa kansalaisuskonnon ja kansankirkollisuuden symbioosi näyttäytyy positiivisena, yhteiskuntaa integroivana tekijänä. Esimerkiksi nationalismi ei-uskonnollisessa muodossaan rajautuu käsitteen ulkopuolelle. Kansalaisuskonto vastaa liberaalin yhteiskunnan integraation tarpeeseen.

Lopuksi Sundback toteaa, että kansalaisuskonnosta voi olla hyötyä Luterilaiselle kirkolle, valtiolle ja puolueille, koska on tarpeen luoda uusi ”sekulaarimpi” identiteetti ja uusi paikka kirkolle ”yhteiskunnassa, jossa hyvä tahto on yhä korkealla sijalla”. Kansalaisuskonnon tehtävä on Sundbackin mukaan rajoittaa yhteisön hajoamista ja sellaista individualismia, joka voisi uhata yhteisön stabiiliutta. Se on siis tietynlainen tae kansalaisten uskollisuudelle ja poliittisten puolueiden tulisi myös kontribuoida tähän kokoamalla ihmiset yhteisten arvojen äärelle eikä rakentaa esteitä äänestäjien välille. (Sundback 1984, 39.)

Rivien välistä on siis luettavissa, että liika individualisaatio on huono asia, koska se rapauttaa yhteiskuntaa. Samoin ylhäältä ohjattu valtionuskonto oli huono asia. Sen sijaan kansankirkollinen kansalaisuskonto on eräänlainen välittävä muoto ja ideologia, joka samoin kuin de Tocquevillen tasavallan uskonto toimii puskurina vapauden huonoja puolia vastaan. Tämä on mahdollista ohjaamalla ihmiset yhteisten arvojen äärelle. Sundbackin näkemyksessä hyvä kansalaisuskonto on sopivan sekularisoitunutta kirkkouskontoa.

Artikkelissaan ”Preaching of the state – Civil Religion in the Proclamation of Church and State in Finland” (1984) Tapio Lampinen käyttää lähteinään käytännöllisen teologian pro gradu -tutkielmia, jotka käsittelevät suomalaisten kirkonmiesten vihkipuheita (Haapanen 1978), valtiopäiväsaarnoja (Välimäki 1966; Lampinen 1971) ja -juhla jumalanpalveluksia (Takala 1978), puolueohjelmia<sup>20</sup> sekä sodassa kaatuneiden hautajaisissa pidettyjä puheita (Kaltakari 1977).

Pro gradu -tutkielmat, joihin Lampinen viittaa, ovat vuosina 1966–78 tehtyjä käytännöllisen teologian tutkielmia, joissa tutkitaan sisällönanalyttisesti erilaisia tekstejä, eikä niissä ole käytetty yhteiskuntauskonnon tai kansalaisuskonnon käsitteitä. Mukana on myös Lampisen oma pro gradu -työ (Lampinen 1971), joka julkaistiin uudistettuna kolmetoista vuotta myöhemmin (Lampinen 1984b).

Artikkelissa aineistona ovat siis puheet, joita Bellahkin tutki. Lampisen mukaan Bellahilla painottui puheiden ”’yhteiskunta’ -ulottuvuus” (”civil’ side”), mutta hänen mukaansa voidaan tarkastella yhteiskuntauskonnollisten puheiden kirkollistakin ulottuvuutta (”church side”). Lampisen mukaan yhteiskunnan ja uskonnon suhteita tutkivan uskontososiologin täytyy yleensä käyttää

---

<sup>20</sup> Olavi Borg (1965) *Suomen puolueideologiat. Periaateohjelmien sisällönanalyttinen vertailu sekä katsaus niiden historialliseen taustaan ja syntyprosessiin*. Poliitiikan tutkimuksia 5. Porvoo. (Lampinen 1984a, 47.)

durkheimilaista oletusta, että uskonnon pääfunktio on integroida yhteisöä ja legitimoida sen rakenteita. Kun Durkheimin tarkastelemissa arkaaisissa yhteisöissä uskonto ja yhteisö olivat sama asia, johti historiallisten uskontojen synty ja työnjako kirkon ja valtion erottamiseen. Lampinen viittaa Bellahiin ja toteaa, että Yhdysvalloissa kansalaisuskonto on ottanut integroivan ja legitimoivan funktion kirkon ja valtion ollessa institutionaalisesti erotettuja. Lampinen esittää kolme hypoteesia:

1. Yhteiskuntauskonnon ollessa Bellahin mukaan tiedostamatonta ja latenttia ja esiintyessään sekä juhlallisissa tilaisuuksissa että historiallisissa ”koetuksissa” (historical trials), Lampinen olettaa, että ”yhteiskuntauskonto manifestoituu, kun yhteiskunnan rakenteet ovat vakavasti uhattuja ja niiden ylläpito vaatii erityisiä ponnistuksia kansalaisilta ja kun yhteiskunnan integraation koetaan olevan heikkenemässä.
2. Bellahin mukaan kansalaisuskonto on aiheuttanut kirkon ja valtion virallisen erottumisen, minkä perusteella Lampinen olettaa, että ”yhteiskuntauskonto lisääntyy (increases) kun kirkon ja valtion suhde siirtyy valtionuskonnosta kirkon ja valtion erottamiseen.
3. Eri uskonnoilla on erilaisia suhteita yhteisöön ja yhteisön oppi (doctrine) aiheuttaa erilaisia asenteita. Asenteet vaikuttavat yhteiskuntauskonnon saamaan tukeen. Lampisen kolmas hypoteesi on, että ”yhteiskuntauskonto saa erilaisia muotoja ja manifestoituu eri tavoin riippuen kussakin maassa vallitsevista uskonnollisista traditioista.

Kaksi ensimmäistä hypoteesia vaativat ollakseen todennettavia sitä, että yhteiskuntauskontoa voitaisiin mitata luotettavasti, kolmatta voidaan pitää varauksena tähän. Lampinen toteaa ensimmäisen hypoteesin verifioiduksi: ”kirkko on kiirehtinyt täyttämään sosiologisen funktionsa ja valtion johtajat ovat vedonneet Jumalaan”. Toiseen hypoteesiin Lampinen ei kykene vastaamaan yksiselitteisesti, koska ”on vaikea sanoa millainen vaikutus kirkon ja valtion suhteen muuttumisella on”. Hänen mukaansa kirkon ja valtion suhteet ovat pysyneet periaatteessa samanlaisina 1800-luvulta lähtien. Kuitenkin vihkipuheita ja rukouspäiväjulistuksia tarkastelleiden tutkimuksien mukaan kirkon ja valtion suhteiden heikkeneminen näyttäisi lisäävän yhteiskuntauskonnollisuutta. Ongelman ratkaisuksi Lampinen ehdottaa Bellahin ja Hammondin (1980) J. J. Rousseaulta löytämien yhteiskuntauskonnon ulottuvuuksien, kirkollisen legitimaation ja sekulaarin nationalismien soveltamista, sekä kirkon ja valtion henkilökunnan yhteistyökapasiteetin selittämistä, lisäksi tulisi tutkia Phillip E. Hammondin esimerkin mukaan erilaisten tilanteiden vaikutusta yhteiskuntauskontoon. (Lampinen 1984, 45.)

Heikki Mäkeläinen aloittaa visionsa suomalaisen kansalaisuskonnon tulevaisuudesta vertaamalla Suomen tilannetta Yhdysvaltoihin – kansalaisuskonnon mallimaahan.

Kirkon ja valtion yhteydet ovat vielä ilmiselviä kadunmiehelle sellaisissa juhlallisissa kokoontumisissa, kuten jumalanpalveluksissa eduskunnan avajaisten yhteydessä tai itsenäisyyspäivänä. Jos me täten etsimme julkista hyveellisyyttä tästä maasta, ne tulevat löytymään pikemminkin kirkon kuin valtion yhteydestä. (Mäkeläinen 1984, 49)

Valtion edustajat Suomessa ovat ulospäin paljon sekulaarimpia kuin yhdysvaltalaiset kollegansa johtuen erosta uskonnollisessa traditiossa sekä myös tämän analyysin valossa sen takia, että tässä traditiossa se löytää ilmauksensa kansankirkon kautta, eikä valtion tarvitse etsiä muuta valtion ja kansakunnan uskonnollista legitimaatiota. Kirkko varmistaa tämän luonnollisella tavalla, muodostaen foorumin kansalaisuskonnonle.

Suomessa kirkko kuuluu näin ollen julkiselle sektorille, mutta uskonnollisten tilaisuuksien uskonilmausten ulkopuoli kuuluu yksityisen sfääriin. Yhdysvalloissa itse kirkot kuuluvat yksityisen sfääriin, ja näin ollen siellä on tarve jonkinlaiselle itsenäiselle uskonnon julkiselle ilmaisulle ja manifestoitumiselle. Suomalaisissa valtiollisissa tilaisuuksissa voi havainnoida uskonnollista ulottuvuutta vain, jos uskonto on määritelty lavean funktionaalisesti; uskonto on harvoin *expressis verbis* [nimenomaisesti, JK] silminnähtävissä tässä kontekstissa. (Mt. 50) \*\*

Toinen tärkeä kansalaisuskonnon ilmenemisen muotoihin vaikuttava tekijä on ero tunnustuksellisissa yhteisöissä. Amerikassa perustajaisät toivat mukanaan vahvan painatuksen reformoituun kristillisyyteen. Siinä Jumalan valtakunta on rakennettu maan päälle, mikä puolestaan tekee ymmärrettäväksi uskonnollisen tulkinnan valtion funktiosta. Suomessa käsitykset ovat saaneet vaikutteita joko sekularisaatioprosessista tai luterilaisesta kahden regimentin opista. Kansallisten kriisien aikana käsitys suomalaisesta kansakunnasta valittuna kansana on painottunut, mutta normaalisti luterilainen käsitys siitä, että valtion tulisi olla sekulaari pikemmin kuin pyhä, säilyy. Yhteiskunnan asioiden hallinnointi vaatii järjen, ei uskon harjoittamista. (Mt. 50)

Mäkeläisen mukaan yhteiskunnilla on tarve myös julkiseen uskonilmaisuun tai julkiseen hyveellisyyteen. Koska Suomessa kirkko sijaitsee julkisen alueella, eikä uskonnollinen kenttä ole yhtä moninainen kuin Yhdysvalloissa, tapahtuvat uskonilmaukset kirkon kautta, jolloin valtion edustajilla ei ole tarvetta uskonnolliseen ilmaisuun.

Mäkeläinen kiinnittää huomiota myös siihen, että vaikka kirjoittamishetkellä 90 % Suomen väestöstä kuuluu Evankelisluterilaiseen kirkkoon ja vain 3 % muihin uskonnollisiin yhteisöihin, ei kirkko voi välttämättä puhua koko kansan puolesta, vaikka voikin puhua koko kansalle. ”Herää kysymys, voiko kirkko tällä ekumeenisella ajalla jatkaa kansalaisuskonnon tukemista tekemällä tietystä mielessä valtiollisista päätöksistä omiaan.” (Mäkeläinen 1984, 52.)

Kuten Sundback, näkee Mäkeläinenkin kirkolla olevan tehtävän individualisoituvassa yhteiskunnassa: painottaa yhteistä hyvää, vastuullisuutta ja kansakunnan merkitystä. Toisaalta nationalismiin nostaessa päätään tulee kirkon painottaa kansainvälisyyttä ja kansojen yhtenäisyyttä. Kun yhteiskunnan vallitseva järjestys kulkee kohti traditionalismia ja konservatismia, tulee kirkon painottaa profeetallista kutsumustaan: ”sen tulee muistuttaa kansakuntaa velvollisuudestaan jälkipolvia kohtaan”. Kirkon tehtävänä on siis suorittaa korjausliikkeitä muuttuvassa yhteiskunnassa. Tämä pitää sisällään myös idolatriaksi muuttuvan kansalaisuskonnon vastustamisen. (Mt. 52.) Mäkeläisen muotoilussa kirkon tehtävä muistuttaa vahvasti Bellahin kansalaisuskonnon muotoilua, mutta toisin kuin Bellahilla, Mäkeläisen katsannossa kansalaisuskonto/kansalaisuskonto saattaa joutua ristiriitaan kirkon kristillisten arvojen kanssa. Toisaalta myös kirkon valtion päätösten ”omiminen” kansalaisuskonnon kanssa nähdään ongelmallisena, toisin kuin Lampisella tai Sundbackilla, joilla korostuu yhteisten arvojen painotus.

Ilkon kokouksen artikkelien pohjalta kansalais/yhteiskuntauskonto näyttäytyy kirkon ja valtion erottamisen (tai eriytymisen) myötä syntyneenä uudenlaisena uskonnollisuuden muotona. Yhteiskunnan vapautuminen loi tarpeen, jonka kansalais/yhteiskuntauskonto täytti. Uusi luterilainen kansankirkko (erotettuna valtionkirkosta) otti kansalaisuskonnollisen funktion täytettäväkseen. Kansalais/yhteiskuntauskonnollisuus on myös mitattavissa sen erilaisten ilmenemismuotojen kautta.

### **3.1.3 Kirkon ja yhteiskunnan suhteiden tutkimus Ilkon jälkeen**

Tapio Lampinen oli toiminut Helsingin yliopiston kirkkososiologian assistenttina vuodesta 1974, apulaisprofessorin sijaisena 1984–85 ja professorina pätkittäin 1986–88 ja professorin sijaisena 1996–98; 1985–2003 hän toimi käytännöllisen teologian lehtorina, milloin ei ollut muissa tehtävissä (Lampinen, 2003). Lisäksi hän oli kirkkososiologian ainoa päätoiminen opettaja vuodesta 1981 (mt.). Hänen pro gradu -tutkielmastaan (1971), jossa tarkasteltiin valtiopäiväsaarnojen yhteiskunnallista aineista kvantitatiivien sisällön erittelyn avulla, otettiin uusintapainos (Lampinen 1984b). Lampinen kertoo:



Silloin en tuntenut käsitettä civil religion, mutta kun törmäsin siihen huomasin tutkineeni sitä gradussani. Näet sen keskeinen tulos oli, että saarnoissa pyrittiin vahvistamaan tai jopa luomaan kansan yhtenäisyyttä. (Lampinen 2013b.)

Hän oli kuulunut *Implicit religion* -tutkimusverkostoon, jonka kokouksessa Dentonissa hän oli tavannut amerikkalaista kansalaisuskontoa empiirisesti tutkineen Ronald Wimberleyn (Lampinen 2013b). Lampisen mukaan syynä hänen pro gradu -tutkielmansa uusintapainokseen oli se, että työ toimi mallina kymmenille käytännöllisen teologian tutkielmille, joten oli tarpeen, että teosta oli saatavilla enemmän kuin yksi kopio (Lampinen 1984b, 7). Vaikka kyseisessä tutkimuksessa ei käytettykään yhteiskuntauskonnon käsitettä, toimi se metodologisesti mallina suurelle osalle yhteiskuntauskontotutkimusta.

Vuodesta 1983 vuoteen 1986 valmistui Helsingin yliopistossa seitsemän kirkkososiologian pro gradu -tutkielmaa, joissa käsiteltiin yhteiskuntauskontoa, ja jotka Lampinen ohjasi (Lampinen 2013a; Järviö 1983; Penttilä 1984; Suvanto 1985; Jormanainen 1986; Peltonen 1986; Riikonen 1986; Tuiskunen 1986). Lampinen suunnitteli itse aiheet LML:n tutkimusprojektin lähtökohdista käsin ja opiskelijat saivat valita niistä itselleen sopivimman (Lampinen 2013a). Lampisen esittämät tutkimusintressit ja hypoteesit ovatkin selvästi nähtävissä tutkielmista. Töissä käsitellään presidenttien ja muiden johtomiesten puheita, rukouspäiväjulistuksia ja niiden saarnatekstejä selityksineen, sanomalehtien joulua yhteiskunnallisena juhlena käsitteleviä pääkirjoituksia, itsenäisyyspäivän saarnoja, toimiupseerien uskonnollisuutta ja yhteiskuntauskontoa sekä kirkollisia toimituksia yhteiskuntauskonnon ilmentäjinä. Lisäksi uskontososiologian klassikoita käsitelleen seminaarin tuotoksena valmistui yksi tutkielma, jossa tarkasteltiin systemaattisesti Robert N. Bellahin ajattelua ja joka julkaistiin laitoksen julkaisusarjassa (Träskbacka 1987).

Myös vuonna 1994 valmistui kaksi kirkkososiologian pro gradu -tutkielmaa, joista toinen käsitteli Isänmaallisen kansallis-liiton suhtautumista uskontoon (Vainionpää 1994) ja toinen yhteiskuntauskontoa Talvisodan päättymisen kirkkojuhlissa (Auranen 1994). Nämä työt ovat metodologisesti hyvin samanlaisia kuin 1980-luvulla julkaistut kirkkososiologian tutkielmat. Lisäksi vuonna 2003 valmistui presidentinvaalien kansalaisuskontoa käsittelevä kirkkososiologinen tutkielma, jossa menetelmänä oli diskurssianalyysi (Kaukonen 2003). Vuonna 2011 valmistuneessa itsenäisyyspäivän 2002 sanomalehtien pääkirjoituksia tarkastelevassa pro gradu -tutkielmassa on

myös käytössä termi kansalaisuskonto yhteiskuntauskonnon sijaan (Moilanen 2011). 2000-luvun tutkielmissa paradigma oli jo muuttunut yhtenäisestä linjasta.

Tarkastelun kohteina olivat siis molemmat Lampisen mainitsemat yhteiskuntauskonnon puolet – kirkollinen ja yhteiskunnallinen (Lampinen 1984a). Työt jatkavat myös Lampisen Ilkon artikkelin aineistona olleiden tutkielmien linjaa: pääosassa ovat erilaiset valmiit tekstiaineistot, joista etsitään sisällönanalyysin avulla yhteiskunnallista ainesta. Lisäksi aineistoa on kerätty kyselyin ja haastattelemalla (Riikonen 1986; Tuiskunen 1986). Ilkon jälkeen yhteiskunnallisen aineksen kuitenkin korvasi yhteiskuntauskonto, jota tarkastelemissani tutkielmissa mitataan teorian pohjalta laaditun analyysikehikon avulla. Tähän liittyen Matti Huotari toteaa, että

Uskonnollisuustutkimuksessa tarvitaan määritelmä, joka tarjoaa selkeät, mitattavissa olevat vastineet. Nämä vastineet määräytyvät sen mukaan, määritelläänkö uskonnollisuus yksi- vai moniulotteiseksi. (Huotari 1983, 12.)

Tyypillisesti analyysikehikko on johdettu näissä tutkielmissa Bellahin teoriasta. Kaija Suvannon (1985) ja Maija Peltosen (1986) pro gradu -tutkielmissa indikaattoreita ovat jumalkuva, raamatulliset arkkityypit, yhteiskuntaelämän perusarvot, argumentaatio, sekä ryhmä- ja aikaorientaatio. Lisäksi töissä testataan Lampisen Ilkon esitelmässä asettamia hypoteeseja siitä, lisääntyykö yhteiskuntauskonnollinen aines ”historiallisten koitosten” aikana, siitä, lisääntyykö yhteiskuntauskonto kirkon ja valtion erkaantuessa toisistaan sekä siitä, miten taustayhteisöt ja yhteiskunnallinen tilanne vaikuttavat yhteiskuntauskontoon (Peltonen 1986; Riikonen 1986, 41). Esimerkiksi Maija Peltosella (1986, tiivistelmäsiivu) taustayhteisö on operationalisoitu siten, että tarkastellaan, onko tekstin tuottaja kuulunut herätysliikkeisiin vai ei.

Sisällön erittelyyn on yhdistelty erilaisia menetelmiä: ristiintaulukointia, korrelaatiomatriiseja ja faktorianalyysia (Huotari 1986; Riikonen 1985), tai yleisesti vain ”tilastollista analyysia” (Suvanto 1985; Auranen 1994). Toistuva tulos on, että yhteiskuntauskonnollisuus ja siihen liittyvät arkkityypit lisääntyvät kriisiaikoina. Suvannon gradussa todennetaan hypoteesi siitä, että yhteiskuntauskonto on latenttia ja tulee esiin kriisiaikoina (Suvanto 1985, tiivistelmä). Toisaalta Peltonen toteaa yhteiskuntauskonnollisuutta esiintyneen eniten 1945–57 lisäten, että ”[y]hteiskuntauskonto ei ole yhtenäinen ilmiö, vaan se painottuu eri aikakausina eri lailla” (Peltonen 1986). Samansuuntaisesti Jormanainen on sitä mieltä, ettei sodan jälkeen voida puhua yhdestä kansalaisuskonnosta (Jormanainen 1986, 171). Hyvä esimerkki tilastollisesta

yhteiskuntauskonnollisuuden mittaamisesta on faktorianalyysi (ks. KvantiMOTV 2004): yhteiskuntauskonnollisuus on tällöin piilomuuttuja, jonka olomassaoloa päätellään havaittujen muuttujien avulla. Esimerkiksi Huotari päätyy tutkimaan [eksploratiivisen] faktorianalyysin perusteella ”yleisuskonnollisuutta” ja ”yhteiskuntauskonnollisuutta”, minkä jälkeen hän pystyy esittämään seuraavaa:

Melko paljon tai paljon yhteiskuntauskonnollisuutta omaavia oli 79 % varusmiehistä. Hyvin yhteiskuntauskonnollisia oli näistä 42 prosenttiyksikköä. [...] Yhteiskuntauskonnollisuus liittyy kunnon kansalaisen uskonnollisiin ja yhteiskunnallisiin velvollisuuksiin ja asenteisiin. Kuvaavaa sille on, että sen yhteydet uskonnolliseen aktiivisuuteen olivat vähäiset, mutta huvituksiin osallistumiseen vahvat. (Huotari 1983, 182, 184, 186–87.)

Yhteiskuntauskonnon tilastollinen tutkimus ei siis välttämättä ollut edeltä asetetun teorian konfirmoimista ja hylkäämistä, vaan sen olemassaoloa pyrittiin haarukoimaan erilaisten tilastollisten menetelmien avulla, lähtökohtien toki ollessa teoriassa. Toisaalta tutkimuksissa, joissa tarkasteltiin arkkityyppien esiintymistä, oli yhteiskuntauskonto jo määritelty etukäteen, jolloin sen ajallista esiintymistä ja taustayhteisön vaikutusta siihen voitiin mitata (Järviö 1983; Jormanainen 1986; Peltonen 1986; Suvanto 1985; Auranen 1994).

Graduntekijöistä kukaan ei kuitenkaan jatkanut tutkijanurillaan. Lampisen mukaan hän värväsi paljon jatko-opiskelijoita, mutta professorinvaihdokset vaikuttivat siihen, etteivät heidän tutkimuksensa jatkuneet (Lampinen 2003).<sup>21</sup> Lampisen vt. professuuri lakkasi, eikä Jouko Sihvo jatkanut yhteiskuntauskontoprojektia professorina ollessaan (Lampinen 2013b). Lampisen ja hänen ohjaamiensa kirkkososiologian tutkielmien takaa on luettavissa hyvin selkeästi Suomen evankelis-luterilaisen kirkon sen aikaisiin huolenaiheisiin liittyvä tiedonintressi. Oltiin kiinnostuneita siitä, miten historiallinen tilanne, kirkon ja valtion suhde ja kirkon uskonnollinen hajaannus vaihtelevat.

Lampinen kirjoittaa, että hänen suhtautumiseensa kansalaisuskontoon muuttui 1990-luvulle tultaessa. Aluksi hän oli ollut kriittinen (ja epäilee, että myös LML:n tutkimusprojektin johtaja Béla Harmatikin oli) sitä kohtaan, mutta kirjoittaessaan *Uskonto ja politiikka* -teosta (Lampinen 1995)

---

<sup>21</sup> Tosin Kaija Suvannolta valmistui toinen yhteiskuntauskontoa käsittelevä pro gradu -tutkielma vuonna 1994, jota en ole saanut käsiini: Suvanto, Kaija (1994) Yhteiskuntauskonto sisällöltään uskonnollisissa peruskoulun ala-asteen päivänavauksissa. Rauman opettajankoulutuslaitos, pro gradu -työ. Turun yliopisto.

hän päätyi siihen, että se on ”positiivinen ja välttämätön ilmiö, mutta se voi johtaa ideologiaan, nationalismiin ja väkivaltaan” ja että ”[t]erveen yhteiskuntauskonnon vaihtoehto on henkilökultti” (Lampinen 2013a).

Yhteiskuntauskonnon käsitteen käyttö saa myös kritiikkiä. Harri Heino<sup>22</sup> kirjoittaa suomalaisen uskonnollisuuden muutoksia toisen maailmansodan jälkeen käsittelevässä KTK:n tutkimusraportissa (Heino 1988) seuraavasti:

Uskonnollisen elämän yhtenä kehityssuuntana on Suomessa, kuten läntisissä teollisuusmaissa yleensäkin, yksityistyminen; uskonnon asema on julkisuudessa ohentunut nopeammin kuin henkilökohtaisessa uskonelämässä ja perhepiirissä. Suomessa uskonnolla ei ole myöskään sellaista poliittista roolia kuin vielä viime vuosisadalla. Demokraattista hallintojärjestelmää ei tarvitse legitimoida uskonnollisesti, eikä sellainen ajatus teologisestikaan sovi yhteen luterilaisen kahden regimentin opin kanssa. Suomessa ei siten ole edellytyksiä sellaisen yhteiskunta- tai kansalaisuskonnollisuuden (civil religion) kehittymiselle kuin esimerkiksi Yhdysvalloissa. Esimerkiksi valtiopäiväjumalanpalvelukset ja tasavallan presidentin antamat rukouspäiväjulistukset on pikemminkin ymmärrettävä valtionkirkkojärjestelmän jäänteiksi kuin poliittisen järjestelmän uskottavuuden takeiksi. (Heino 1988, 62.)

Heinon argumentti yhteiskunta/kansalaisuskonnon olemattomuudesta Suomessa on seuraavanlainen: ensinnäkin uskonnolla ei ole juurikaan sijaa julkisuudessa, toiseksi sillä ei ole poliittista roolia, koska demokraattinen järjestelmä ei tarvitse legitimointia ja teologisestikaan ajatus ei ole suomalaiseen kontekstiin sopiva. Tästä seuraa, että olemassa olevat, yhteiskuntauskonnoksi tulkitut ilmentyvät ovatkin valtiokirkollisuuden jäänteitä. Yhteiskunta/kansalaisuskonto näyttäytyy Heinon katsannossa poliittisen järjestelmän legitimointina ja uskottavuuden takeena. Rivien välistä on luettavissa kritiikkiä LML:n yhteiskuntauskontoprojektia kohtaan: esimerkit ovat juuri projektin tutkimuskohteita (valtiopäiväsaarnat Lampinen 1971 & 1984a & b; rukouspäiväjulistukset Suvanto 1985).

Amerikkalaista kansalaisuskontotutkimusta Heino ei kyseenalaista ja epäselväksi jääkin, miksi Yhdysvalloissa demokraattinen järjestelmä tarvitsee legitimaatiota ja se miksi siellä kirkon ja valtion erottaminen ei estä kansalaisuskonnon olemassaoloa.

---

<sup>22</sup> Harri Heino (1944–99) toimi Kirkon tutkimuskeskuksen tutkijana ja vuodesta 1982 johtajana. Heino oli kirkkohistorioitsija, joka tutki Suomen uskonnollisen kentän moninaisuutta sekä herätysliikkeitä ja oli tutkimustensa kautta näkyvä hahmo tiedotusvälineissä. Hän vaikutti myös herätysliiketaustaisessa Kansan Raamattuseurassa, SDP:n kirkkopoliittisessa työryhmässä sekä Kristillisessä Kulttuuriliitossa. (Mäkeläinen 1999.)

Ilkon kokouksen jälkeen Susan Sundback jatkoi Suomen evankelis-luterilaisen kirkon tutkimista. Vuonna 1991 ilmestyneessä tutkimuksessa hän tarkastelee kirkosta eroamista alkaen uskonnonvapauslaista 1923 vuoteen 1985 (Sundback 1991, 1). Teoksessa testataan kahta teoriaa, paikallisyhteisöteoriaa, jonka mukaan ”kirkkolojaalius on vahvempaa sellaisissa sosiaalisissa ryhmissä, joissa kirkko liittyy paikalliseen ankkuroitumiseen” sekä kansalaisuskontoteoriaa, jonka avulla on valaistu luterilaisen kirkon yhteiskuntaa legitimoivaa funktiota (mt. 308–9). Sundback toistaa ajatuksen, ettei ole tarkoituksenmukaista etsiä kansalaisuskontoa etabloituneen uskonnollisen järjestelmän ulkopuolelta, kuten esimerkiksi amerikkalaiset tutkijat ovat tehneet, vaan perusta on luterilaisuuden ja kansallisvaltion yhteenliittymässä (mt. 309). Sundbackin mukaan

Kansalaisuskonnollisessa ideologiassa, joka kuuluu pikemminkin kansalliseen kulttuuriin kuin kirkon itsemäärittelyyn, painottuu ajatus kirkosta kansakunnan alkuperänä ja keskeisten arvojen symbolina (mt. 309).

Tästä seuraa, että kirkosta eroamisen taipumus on vähempää, mitä vahvempi kirkon yhtenäisyyttä luova funktio on kansan keskuudessa (mt. 309). Tiivistäen Sundbackin käsitystä kansalaisuskonnosta voisi luonnehtia seuraavaksi: sitä ei kannata etsiä varsinaisten kirkkojen ulkopuolelta, sen funktio on tuoda kansaa yhteen ja toisaalta se on ideologia, joka pitää kirkon asemaa tärkeänä yhteiskunnan kannalta.

Vuonna 2000 julkaistussa yhteispohjoismaista tutkimusprojektia *Nationalkyrklighet och etisk pluralism – en nordisk paradox?* -tutkimusohjelmaa summaavassa artikkelikokoelmassa Sundback kirjoittaa, että uskonnon individualisaatioteoria ei riitä selittämään sitä, miksi Pohjoismaissa ihmiset ovat yhä uskonnollisten yhteisöjen, erityisesti kansankirkkojen jäseniä. Individualisaatioteorian täydennykseksi tarvitaan teoriaa kansankirkkojen kansalaisuskonnollisesta funktiosta. (Sundback 2000a, 39.) Lisäksi hän toteaa, että kansalaisuskontoteoria osuu naulan kantaan siinä, että kristilliset motiivit ovat vähäisemmässä määrin merkittäviä kuin muut kirkkoon kuulumiseen vaikuttavat tekijät (mt. 60). Tätä näkökulmaa vasten voidaan ymmärtää esimerkiksi Harri Heinin nihkeää suhtautumista kansalaisuskontoteoriaan. Sundback jatkaa, että kansalaisuskonto on toiminut vaimentavana puskurina sekularisaation kirkkoon kohdistuvia negatiivisia vaikutuksia vastaan (mt. 60).

Samassa teoksessa olevassa toisessa artikkelissa Sundback kysyy, että vaikuttaako kansalaisuskonnollisuus, eli kirkon vahva kytkös kansalliseen identiteettiin vahvistavasti uskonnolliseen pluralismiin ja uusiin uskonnollisiin liikkeisiin kohdistuviin negatiivisiin asenteisiin (Sundback 2000b, 315). Projektin tilastollisen datan perusteella Sundback esittää, että kansalaisuskonnollisuuden ollessa osa kansallista identiteettiä, se vuorotellen vähentää yksilöiden omistautumista maahanmuuttoasioihin ja vahvistaa varautunutta asennetta, on kristillisellä viestillä sekä sekulaareilla tekijöillä suora vaikutus maahanmuuttajiin kohdistuviin asenteisiin (mt. 318). Kirkon vaikutusvallalla oli suurempi vaikutus uskonnolliseen muutokseen suuntautuviin asenteissa kuin maahanmuuttoon ja etnosentrismiin liittyvissä (mt. 319.)

Jouko Sihvo viittaa kansalaisuskontokeskusteluun evankelis-luterilaisen kirkon pyhiä toimituksia (kaste, konfirmaatio, avioliittoon vihkiminen ja hautaan siunaaminen) siirtymäriittien näkökulmasta tarkastelevassa tutkimuksessaan. Hän toteaa käsitteen olevan peräisin Bellahilta, joka ei löytänyt niinkään uutta ilmiötä, vaan kehitti uuden teorian sosiaalisen todellisuuden kuvaamiseksi. (Sihvo 1992, 51.) Sen jälkeen hän viittaa LML:n kirkko ja kansalaisuskonto - tutkimusohjelman työmääritelmään, jonka piiriin voidaan sisällyttää muun muassa ”itsenäisyyspäivä jumalanpalveluksineen, kunniakäynteineen sankarihaudoilla, paraateineen ja ylioppilaiden soihtukulkueineen”. Nämä vahvistavat kansalaisten uskonnollis-isänmaallista mielialaa ja auttavat tiedostamaan, että itsenäisen Suomen perustekijöihin kuuluu ”demokraattinen yhteiskuntajärjestys, puolustusvoimat, kirkko, korkea kansallinen kulttuuri ja menneiden sukupolvien työn ja uhrautumisen kunnioittaminen sekä halu elää rauhassa kaikkien kansojen kanssa”, jotka Sihvon mukaan ”muodostavat suomalaisen identiteetin, jonka valtaenemmistö kansasta tuntee omakseen ja jota se tahtoo olla vaalimassa”. (Mt. 52–53.)

Yhteiskunnallisten velvollisuuksien täyttämisen ja perinteiden (joihin kirkolliset toimituksetkin lukeutuvat) säilyttämisen halu liittyy suomalaiseen identiteettiin (mt. 52–53.) Kansalaisuskonto on siis Sihvon katsannossa kunnon kansalaisuutta, jossa evankelis-luterilainen kirkko on tärkeällä sijalla, toisaalta se, että luterilaisuus liittyy kunnon kansalaisuuteen saa kansalaiset kokemaan kirkolliset toimitukset tärkeiksi ja osallistumisen arvoisiksi, minkä jo Heikki Mäkeläinenkin osoitti aiemmin (Sihvo 1992, 53).

Sihvo pohtii kansalais- eli yhteiskuntauskonnon ja kirkkouskonnon välistä rajanvetoa, mikä on hänen mielestään Pohjoismaiden kohdalla vaikeampaa kuin Yhdysvalloissa, missä kansalaisuskonto on kirkkokunnista riippumatonta kansallista uskontoa, joka tosin on sekin juutalaiskristillistä. Yhdysvalloissa kirkolliset toimitukset eivät edusta kansalaisuskontoa vaan kirkkouskontoa, kun Pohjoismaissa kirkon jäsenyys on kansalaisuutta. (Sihvo 1992, 54–55.)

Eila Helanderin mukaan ”[j]okainen kansakunta tarvitsee rakentuakseen sen päämääriä ja arvoja tukevan ja pyhittävän arvolegitimaation”, jonka yhteiskuntauskonto tarjoaa (Helander 1999, 74). Yhteiskuntauskonto on lisääntynyt yhteiskunnan eriytymisen ja kirkon otteen heikkenemisen myötä. Suomessa yhteiskuntauskonto on sidoksissa luterilaiseen traditioon ja se näkyy mm. ”valtiopäivien avajaisissa ja ei-kirkollisessa itsenäisyyspäivän vietossa, joissa kirkollisilla toimituksilla ja symboleilla on vahva asema” (mt. 74).

Sihvo kirjoittaa pääosassa kansalaisuskonnosta, mutta joissain kohdin hän mainitsee vaihtoehtoisesti yhteiskuntauskonnon. Hän ei viittaa Lampisen kirjoituksiin. Sihvolla painottuu positiivinen näkemys kirkosta ja kansalaisuudesta. Samoin kuin Helanderilla, korostuu kirkon merkitys osana suomalaisuutta. Problematisoimatta jää se, millainen vaikutus tällä on niihin kansalaisiin, jotka eivät kuulu kirkkoon. Voivatko he olla kunnan kansalaisia?

### ***3.2 Kansalaisuskonto ja käsitteen käyttöalueen laajeneminen***

Vuonna 1986 julkaistiin Irma Sulkusen Suomen historian väitöskirja *Raittius kansalaisuskontona*. Teoksen keskeisenä käsitteenä on *järjestäytyminen*, jonka kautta tarkastellaan raittiusliikettä osana laajempaa yhteiskunnallista muutosta, joka liittyi teollistumiseen, sekä työväestön ja kansallisvaltion syntyyn. Sulkunen tarkastelee väitöskirjassaan tätä järjestäytymistä kahdesta suunnasta: ensin ”ylhäältä” fennomaanisen sivistyneistön kansanvalitustyön ja sitten ”alhaalta” työväestön oman järjestäytymisen näkökulmasta. (Sulkunen 1986, 14.)

Sulkunen ei viittaa mihinkään kansalaisuskontoa/yhteiskuntauskontoa käsittelevään tutkimuskirjallisuuteen. Englanninkielisessä tiivistelmässä kansalaisuskonto kääntyy muotoon *civic religion* (Sulkunen 1986, 301, 312). Työstä ei löydy myöskään eksplisiittistä kansalaisuskonnon määritelmää, mutta se on luettavissa seuraavasta lainauksesta:

Tilanteessa, jossa vanha elämänmuoto hävisi ja uusi astui sijaan, jossa siteet maalaismenneisyyteen ja sen uskontokeskeiseen maailmankuvaan lopullisesti katkesivat, sekä uskonnollisen että maallisen samanaikaisesti itseensä sisällyttävä raittiusvaatimus alkoi työläisten tajunnassa kasvaa kollektiiviseksi, uskonnonomaiseksi ideologiaksi. Se alkoi toimia menetetyn maailmankuvan eräänlaisena korvikkeena, välineenä uuden yhteiskunnallisen todellisuuden hahmottamisessa.

Noin kolmen vuosikymmenen ajan raittiusideologia toimi näin suomalaisen työväestön suoranaisena kansalaisuskontona. Se toimi katalysaattorina, jonka kautta maaseudulta rekrytoituvan työväenluokan koko maailmankuva haki ideologista hahmoaan. Tai oikeammin – se *oli* työväestön keskeinen ideologia siinä historian vaiheessa, jossa tapahtui siirtymä vanhasta säätyjärjestelmästä, sen uskontoon sidotusta yhtenäisestä maailmankuvasta ja kollektiivisesta ihmiskäsityksestä individualistiseen, sekulaariin kansalaisuuteen. (Sulkunen 1986, 278.)

Sulkusen katsannossa kansalaisuskonto on siis sekularisoituvan, yksilöllistyvän ja uudelleenjärjestyvän yhteiskunnan korvike uskonnolle. Se ei ole varsinaista uskontoa, vaan uskonnonomaista ideologiaa. Se ei ole kuitenkaan myöskään ylhäältä annettua, vaan kansan omasta järjestäytymisestä esiin nousemaa. Sulkusen näkemyksestä on luettavissa durkheimilaisen uskontokäsityksen piirteitä (vaikkei Durkheimiin viitatakaan): se on kollektiivista ja toimii uudenlaisen yhteiskunnallisen todellisuuden hahmottamisen apuna, lisäksi se on yhteensopiva funktionalistisen uskontokäsityksen kanssa, vaikkei Sulkunen väitäkään, että uskonto tai uskonnonkaltainen järjestelmä olisi välttämätön yhteiskunnan tai sen osan integraation kannalta.

Omien sanojensa mukaan Sulkunen (2012) sai kansalaisuskonnon käsitteen juuri Eric Hobsbawmilta, vaikkei olekaan kolmen vuosikymmenen takaisista tapahtumista aivan varma. Hän kertoo, että uskonnollisuus alkoi kulkea hänen työssään raittiusliikkeen ohella kansalaisjärjestäytymisen *primus motorina*, mistä syystä hän alkoi kehittää tulkintaa raittiudesta kansalaisuskontona. Tämän mahdollisti se, että historian tutkimuksessa ei oltu 1980-luvulla kovin teoriaorientoituneita, jolloin tällaiset kehittelyt olivat mahdollisia. Lisäksi hän toteaa myöhemmin pyrkineensä

tekemään hieman tarkempaa eroa erityisesti amerikkalaistyyppisen kansalaisuskonto-käsitteen ja toisaalta eurooppalaisen (erityisesti saksalaiseen ja itä-eurooppalaisen) kansan/kansalaisuskonnon välille, minkä erittelylle kansalaisjärjestäytymisen eri muodot tarjoavat oivan mahdollisuuden. (Sulkunen 2012.)

Vuonna 1999 julkaistussa tutkielmassa Sulkunen käyttää myös kansalaisuskonnon käsitettä. Teoksessa tarkastellaan 1750-luvulla Kalannissa hurmoksellisen kokemuksen saaneen paimenen



Liisa Eerikintytären aloittamaa kansaliikettä, jonka jälkiä löytyy yhä suomalaisesta kulttuurista. Myös tässä teoksessaan Sulkunen tarkastelee kansanjoukkojen roolia Suomen modernisaatiossa. 1700–1800-lukujen hurmosliikkeet toimivat eräänlaisena välivaiheena tässä siirtymässä.

Shamanistisen tradition ohetessa miehet ekstaatikkoina väistyivät ja naiset uuden aikakauden synnyttäjinä astuivat esiin. He erottelivat yhteen kietoutuneet, keskenään taistelevat henget, ja heidän avullaan identiteetiltään vielä symbioottinen rahvas johdettiin joukkohurmokseen. Siinä vanha olemus murtui, pahan vallat ajettiin ulos ja Pyhän Hengen valtaama uusi ihminen astui yksilöityvän vastuuton ja elämänparannuksen tielle. Sen jälkeen naiselliseksi hysteriaksi leimautuneelle ekstatismille ei rationalisoituvassa maailmanhallinnassa ollutkaan enää tilaa. (Sulkunen 1999, 132–33.)

Ruotsin vallan päätyttyä kansanekstatismissa tapahtui murros, kun kansallinen uskonelämä alkoi hakea sekä idästä että lännestä erottuvaa ominaisuuttaan. Nationalistinen eliitti teki luterilaisesta kirkosta kansallisen erottautumisen tukipylvään, jolloin syntyi myös ajatus kansansivistyksestä ja

itsenäisen valtiokelpoisen kansalaisen kasvattamisesta. Nationalistinen kansalaisuskonto pyrittiin rakentamaan samalla tavoin ylhäältä alaspäin kuin säätyvalta oli reformaatiossa pystyttänyt uskonnollis-valtiollisen ideologiansa. (Sulkunen 1999, 135.)

Herätysliikkeiden spirituaalinen protestivoima talttui, kun ne alkoivat etsiä nationalistiselle pohjalle rakentuvien puoluekoalitioiden yhteyteen. Kansalaisuskontoa alettiin myös ohjata pois ekstatismista ja naisjohtoisuudesta. Lestadiolaiset säilyttivät ekstatismia, rukoilevaiset pitäytyivät mystiikkaan, evankeliset tekivät tietä pelastusvarmuudelle. Herännäiset jakoivat hyvän ja pahan pietistiseen tapaan, mutta pahuus säilöttiin oman olemuksen luovuttamattomaksi ominaisuudeksi. Samaan aikaan ekstatismia ovi oli suljettu. Körttiläisillä purkausväylän tälle kaipauksentäydelle pimeälle yölle muodosti isänmaalle uhrautuminen. (Sulkunen 1999, 136.) Kun raittiusliikettä koskevassa tutkimuksessa kansalaisuskonto liittyy kansanliikkeisiin, muuttuu se Liisa Eerikintytärtä käsittelevässä tutkimuksessa nationalistiseen ideologiaan ja kansansivistykseen ja asettuu vastakkain kansanuskon kanssa.

Sulkunen ei viittaa Max Weberiin, mutta hänen ajatuksensa uskonnosta tulevat hyvin lähelle tämän käsityksiä uskunnoista *elämäkäytäntöinä*. Tähän viittaavat erityisesti maininnat rationalisoitumisesta, ekstaasista, mystiikasta ja pelastusvarmuudesta. (Ks. Hietaniemi 1989.)

Myös sosiologi Risto Alapuron teoksessa *State and Revolution in Finland* (1988) kansalaisuskonnon käsite liittyy kansakunnan järjestäytymiseen. Alapuro toteaa nationalismilla olleen kaksi ulottuvuutta, joista toinen oli Ernest Gellneria mukaillen myöhemmän modernisaation seurausten kohtaamista ja toinen Eric Hobsbawmin mukaan kansalaisuskonnollinen (civic religion) (Alapuro 1988, 86–87).

Yksittäisten yksilöiden ja vahvan keskuksen yhteyden kautta toimivan alueellisen valtion täytyy kehittää sellaisia motivaatioita kansalaisissa, jotka antavat heille ensisijaisen ja muun ylittävän tunteen velvollisuudesta valtiota kohtaan, ja jotka eliminoivat monet muut velvollisuudentunteet, joita he tuntevat muita ryhmiä ja keskuksia kohtaan, niin territorion sisä- kuin ulkopuolellakin. Kapitalistisen talouden kehityksen ja politiikkaan massaosallistumisen aikakaudella nationalismi on toiminut sinä ideologiana, jonka kautta väestö on luonut tunteen kuulumisesta moderniin valtioon. (Alapuro 1988, 86–87.)

Alapurolle on välittynyt Hobsbawmin Rousseau-tulkinta: Rousseauin puhe kansalaisuskonnosta muita uskontoja suvaitsevana mutta niihin nähden suvereenina näyttäytyy nimenomaan kansakunnan, eli uudenlaisen hallinnollisen yksikön luomisena ja samanaikaisesti tapahtuvana muiden lojaliteetin kohteiden höllentämisenä.

Professori Eino Murtorinteen juhlakirjaan kirjoittamassaan artikkelissa Helsingin yliopiston käytännöllisen teologian professori Markku Heikkilä (1990)<sup>23</sup> käsittelee suomalaisen kansallisuusaatteen ja uskonnollisuuden yhteyksiä. Tästä artikkelista lähtien myös teologit alkoivat käyttää kansalaisuskonto-termiä. Hänen mukaansa kansalaisuskonnolla

voidaan tarkoittaa yleisesti koko yhteiskunnassa ilmenevää uskontoa muistuttavaa katsomuksellista järjestelmää tai jonkin tietyn osaryhmän omaksumaa ideologiaa, joka ei varsinaisesti ole uskonto lainkaan tai saattaa jopa korvata sen kokonaan (mt. 501.)

---

<sup>23</sup> Artikkelissa on saksankielinen tiivistelmä, jossa otsikko on käännetty muotoon ”Vom finnischen Nationalglauben zur ”Civil Religion” (Heikkilä 1990, 510). Nationalglaube olisi suoremmin käännettävissä kansallisuuskoksi (ei kansallisuususkonnoksi), mutta toisaalta termin Nationalreligion voi ajatella herättävän ajatuksen esimerkiksi kansallisesta kirkosta tai kansan pääuskonnosta.

Esimerkkeinä käsitteen edellä mainituista käyttötavoista Heikkilä mainitsee Alapuron (1988) ja Sulkusen (1986) tutkimukset. Bellahilaisessa laaja-alaisessa merkityksessä kansalaisuskonto taas on

kansallisia instituutioita ja niiden arvovaltaa tukevaa ideologista ainesta, joka voi koostua hyvinkin erilaisista lähteistä syntyneistä käyttäytymiskaavoista (mt. 502.)

Heikkilän mukaan kansalaisuskonto liittyy tiettyyn historian vaiheeseen, johon liittyy valtion tunnustuksellinen neutraliteetti, mikä Suomessa toteutui virallisesti itsenäistymisen ja käytännössä sotien jälkeen. Tästä huolimatta kansalaisuskonnon aineksia voidaan löytää jo 1800-luvun puolivälistä.

Heikkilä jatkaa tarkasteluaan suhteuttaen kirkossa tapahtuneita muutoksia herätysliikheidensä ja fennomaniaan. Herännäisyys kanavoitui fennomaanisiin liikkeisiin. Yläluokkaisten fennomaanien integraatiopyrkimysten mukaan ei ollut kannatettavaa vastustaa kansanliikkeitä, vaan ne nähtiin positiivisina, ja niiden kautta nähtiin olevan mahdollista osallistua ja samaistua kansallisvaltioon. (Mt. 502–508). Heikkilä ei eksplikoi otsikon kansallisuus- ja kansalaisuskonnon eroa, mutta seuraava lainaus avaa tätä erottelua:

Uudelle kansalaisyhteiskunnalle ja myöhemmin myös valtiolle oli saatava kansalaisten hyväksyminen ja tuki. Tämän hyväksymisen ilmaisemisessa oli monien mielestä kansalaisjärjestöjen lisäksi kansankirkolla tärkeä tehtävänsä. Tämä tarjosi mahdollisuuden kansallista integraatiota korostavalle kirkolle *välittää edustamansa arvopohjan mukaisia aineksia suomalaiseen kansalaisuskontoon*. Nyt kelpuutettiin paitsi kansankirkko myös sen herätysliikkeet suomalaisen hengenelämän ilmauksina – osoittamaan suomalaisen kansan itsenäistä kehityskykyä. (Heikkilä 1990, 508, kurs. JK.)

Kansallisen integraation toimeenpanijoita olivat, kuten aiemmin huomattiin, yläluukkaiset fennomaanit ja fennomania samaistuu kansallisuuskoon. Kansankirkon intressit olivat myös integraatiossa. Kansalaisuskonto kuitenkin oli jotakin, mihin kansankirkon edustaman arvopohjan ainekset piti välittää, eli täten kansankirkko oli erillään kansalaisuskonnosta, jota muun muassa herätysliikkeet ja muu kansan liikehdintä Heikkilällä edustaa. Siirtyminen kansallisuuskonnosta kansalaisuskontoon olisi siis integraation toteutumista, muttei pelkästään yläluokan ehdoilla. Artikkelinsa lopussa Heikkilä kirjoittaa kuitenkin monitulkintaisesti ajatuksesta kansankirkosta kansan sisäisen olemuksen kuvastajana ja sen uskonnollisuuden ilmentäjänä: ”Ajatuksena ei kuitenkaan ollut, että kansankirkon yksittäisiltä jäseniltä olisi kysytty, halusivatko he samaistua

tähän yhteisöön” (mt. 509). Kansalaisuskonto ei siis toteutunut vielä 1800-luvun lopun kansankirkkoajattelussa ja jääkin avoimeksi, onko se Heikkilän mukaan toteutunut 1990-luvulle tultaessa. Heikkilältä löytyy sama kansanliikkeiden tai kansanuskon ja sen ylhäältä ohjailun välinen jännite kuin Sulkuselta. Se, sijoittuu kansalaisuskonto jompaankumpaan päähän, vai niiden välille jää epäselväksi. Selvää on, että tämä jänneväli on kansalaisuskontokeskustelussa tärkeä.

Risto Raivio tarkastelee valtio-opin väitöskirjassaan (1994) puolueiden toimintaa seurakuntahallinnossa. Työ on julkaistu KTK:n julkaisusarjassa. Työn alkupuolella hän jäsentää uskonnon ja politiikan suhdetta nelikentällä, jossa pystyakselilla ovat luokat ”poliittisen järjestelmän taso” ja ”yksilötaso” ja vaaka-akselilla ”uskonnon vaikutus politiikkaan” ja ”politiikan vaikutus uskontoon”. Kansalaisuskonnon hän sijoittaa järjestelmätasolle kohtaan politiikan vaikutus uskontoon. (Mt. 13; 19–22.) Hänen mielestään kansalaisuskonnossa on oleellista että

tietyn valtion kansalaiset muodostavat jollakin tapaa valtioon ja kansalaisuuteen kytkeytyvän kollektiivisubjektin. Pelkkä kansalaisten kuuluminen samaan kirkkokuntaan, sellaisena kuin se pohjoismaissa esiintyy, ei tätä ehtoa vielä täytä, vaan tuon kollektiivisubjektin on todellistuttava myös ihmisten tajunnassa. [Jouko] Sihvon [1992] tulkinta kirkollisten toimitusten kansalaisuskonnollisesta funktiosta on ehkä hieman pitkälle menevä, mutta loogisesti kylläkin mahdollinen. Vähintäänkin voi sanoa, että kirkollisiin toimituksiin sisältyy tämänkaltaisen kollektiivisubjektiviteetin potentiaali. (Raivio 1994, 22.)

Raivio siis erottautuu muusta yhteiskuntauskonto/kansalaisuskontokeskustelusta korostamalla kirkon toimitusten olevan vain potentiaalia yhteisöllisen subjektin muodostumiselle. Tämä ajatus tulee kuitenkin melko lähelle esimerkiksi Mäkeläisen ja Lampisen esittämiä ajatuksia yhteiskuntauskonnon latenttiudesta ja aktivoitumisesta kriisiaikoina. Lisäksi Raivio korostaa sitä, että myös politiikassa itsessään voi olla transsendenteja elementtejä, jotka legitimoivat politiikkaa hakematta legitimaatiota kuitenkaan jostakin tietystä uskonnosta. Kansalaisuskonto poikkeaa myös moderneihin yhteiskuntiin yleisesti liitetystä päämäärärationalisuudesta tai formaalista säännöstöstä. Hän myös samaistaa kansalaisuskonnon Durkheimia ajatukseen uskonnosta yhteisön itsensä projisointina ja toisaalta viittaa Eric Voegelin 1930-luvulla esittämiin weberiläisiin ajatuksiin totalitäärisistä valtioista ”maailmansisäisinä uskontoina”. (Raivio 1994, 23.) Tässä kohtaa Raivion käsitys kansalaisuskonnosta on miltei yhtenevä Richeyn ja Jonesin (1974b) jaottelun ”itsetranssendentin kansakunnan” kanssa. Kansalaisuskonnon käsite ei ole Raivion työssä mitenkään keskeinen analyysiväline, mutta edellä esitetyt ajatukset näkyvät

tutkimuskysymyksissä, joissa huomion kohteena on 1) puolueiden rooli ehdokasasettelussa ja seurakuntavaalien funktioissa puolueiden muulle toiminnalle, 2) seurakuntavaalien äänestäjäkunnan mobilisoinnissa ja 3) siinä, onko luottamushenkilöiden toimintaorientaatio arvorationaalista ja miten puoluesidonnaisuus vaikuttaa siihen (Raivio 1994, 191). Kiinnostus on siis politiikan vaikutuksessa uskontoon sekä rationaalisuuden muodossa. Ensimmäiseen kysymykseen löytyneet vastaukset voidaan summata niin, että politiikan vaikutus on vähentynyt. Muita tuloksia ei ole tässä syytä summata, koska niiden pohjalta ei voi vetää kansalaisuskontoon liitettäviä johtopäätöksiä (mt. 191–194).

Vahvaa kritiikkiä kansalaisuskonnon käsite ja siihen liittyvä tutkimus saa Anna-Maija Castrénilta. Olen käsitellyt hänen erittelyään Bellahin ja Durkheimin suhteesta jo luvussa 2.5. Hänen mukaansa niin amerikkalainen kuin suomalainenkin keskustelu on syytä asettaa kritiikin kohteeksi, ja erityistä kritiikkiä vaati Durkheimin käyttäminen teorian auktoriteettina. Castrén kirjoittaa ”teorian” lainausmerkeissä. Ongelma on siinä, että ”Bellahille uskonto on ’transsendentin todellisuuden symbolisaatio’, Durkheimille transsendenttia todellisuutta ei ollut edes olemassa”. (Castrén 1993, 268.) Castrénin kritiikki on mielestäni osittain oikeutettua, osittain ei. On selvää, että jos transsendenttia pidetään todellisenä ja uskonnon nähdään ”symbolisen realismin” tai ”moraalisen idealismin” näkökulmien mukaisesti kohdistuvan siihen muuttuu tutkijan positio ongelmalliseksi. Jos sen sijaan noudatetaan metodologisen agnostismin tai ateismin<sup>24</sup> periaatteita, muuttuu kysymys transsendenssista ihmistenvälisen sosiaalisen todellisuuden alueella sijaitsevaksi. Jos kansalaisuskontotutkimus siis ei ota kantaa siihen, onko yliluonnollista tai transsendenttia olemassa muuten kuin ihmisten mielikuvissa ja puheessa, onko silloin ongelmaa olemassa?

### ***3.3 Kansalaisuskonto vai yhteiskuntauskonto?***

Tapio Lampinen muistelee vuonna 2006 Ilkon kokousta ja siellä käytyjä keskusteluja siitä, miten civil religion -termi tulisi kääntää. Hänen mukaansa sovittiin, että tanskankielinen käännös on

---

<sup>24</sup> Näkemys, jossa metodologisesti suljetaan transsendentin tai yliluonnollisen olemassaolon mahdollisuus pois ja tarkastellaan uskonto sosiokulttuurisena toimintana (ks. Furseth & Repstad 2006, 197–200).

*samfundsreligion*, ruotsinkielinen *civilreligion* ja norjankielinen *samfunndsreligion*<sup>25</sup>. Suomenkieliseksi käännökseksi sovittiin tuolloin *yhteiskuntauskonto*. Lampinen ei kuitenkaan muista käännöksen valinnan silloisia perusteita, mutta päätyy seuraavanlaiseen johtopäätökseen. Hän perustelee yhteiskuntauskonto -termin käyttöä sillä, että kyseessä on yhteiskunnan, ei kansalaisen uskonto ja että kansalais- etuliitettä pitäisi käyttää käännöksenä englannin *civic* -etuliitteelle. Lampinen esittää *civil* -etuliitteestä esimerkkinä *civil warin*, joka on suomennettu kansalaissodaksi, mutta koska kansalaissota on keinotekoinen poliittinen määritelmä, *civil* kääntyy myös *sisällis-*, eikä käännös ole tällöin yksiselitteinen. Lisäksi hän toteaa, että historiantutkija Irma Sulkusen käyttämä käännös *civic religion* = *kansalaisuskonto* on toimiva ja että tällöin *civil religion* = *kansalaisuskonto* -käännös aiheuttaa sekaannusta. (Lampinen 2006, 108–9; 114.)

Lampinen ei kuitenkaan kiinnitä huomiota siihen, että esimerkiksi englanninkielen *civil society* ja *civil rights* käännetään suomeksi *kansalaisyhteiskunnaksi* ja *kansalaisoikeuksiksi*, eikä siihen, että jos *yhteiskuntauskonto* käännetään suomesta Englantiin, on se jotain muuta kuin *civil religion*. *The Concise Oxford English Dictionaryn* mukaan adjektiivi *civic* liittyy kaupunkiin (city or town) ja sen kansalaisten velvollisuuksiin ja toimiin, kun adjektiivi *civil* liittyy tavallisiin kansalaisiin, erotettuina sotilaallisista ja kirkollisista asioista. Molemmat termit siis kytkeytyvät kansalaisuuteen, kun *civil* tuo lisäksi ilmi sen vivahteen, että ollaan erillään kirkollisista asioista. (The Concise Oxford... 2008.)

Ongelma ei kuitenkaan ole yksinkertainen. Civil-sanalle ei ole suoraa vastinetta Suomen kielessä, ja erimielisyys käännöksestä ei olisi mahdollinen jos näin olisi. Kahtalaista käännösongelmaa on ratkottu muun muassa siten, että todetaan, että termien valinta liittyy näkökulmaan – voidaan joko tarkastella yhteiskunnallista ulottuvuutta, tai kansalaisuuden näkökulmaa (Lampinen 1995, 22; Mahlamäki 2005, 210v12). Käytännössä näyttää kuitenkin siltä, että termin valinnalla on tehty eroa siihen, kuuluuko kirjoittaja teologeihin vai ei, mikä toki liittyy myös erilaisiin tutkimuksellisiin

---

<sup>25</sup> Mielenkiintoista on myös se, miten LML:n tutkimusprojektin neuvonpidossa päädyttiin kahteen saksankieliseen käännökseen: Itä-Saksan kohdalla ”Gesellschaftsreligionin” eli yhteiskuntauskontoon (engl. ”religion of and for society”), joka toimii siellä, missä ”yhteiskunnalla on tietynlainen ideologinen viitekehys” ja Länsi-Saksan kohdalla ”Civil Religionin”, joka varustettiin lisämääreellä ”die gemeinsamen quasi-religiösen staatsbürgerlichen Grundwerte”, eli ”kollektiiviset kvasiuskonnolliset kansalaisyhteisölliset peruserusarvot” (Harmati 1984, 9). Kahden Saksan kohdalla erotelu siis viittaa erilaisten yhteiskuntajärjestysten erilaiseen uskonnolliseen legitimaatioon.

painotuksiin (Mahlamäki 2005, 210v12; 2013). On kuitenkin huomionarvoista, että vuodesta 1990 alkaen myös teologit alkavat käyttää kansalaisuskonto-termiä ja vuoden 1999 jälkeen vain Lampinen itse on käyttänyt termiä ”yhteiskuntauskonto” omassa tutkimuksessaan. Maailmassa jossa termivalinnat eivät toimisi akateemisten heimojen toteemeina, saattaisi olla niin, että termivalinnat heijastelisivat todella vain tutkimuksellisia painotuksia.

Ruotsin kielessä käännösongelma on ratkaistu kirjoittamalla *civilreligionista* (ks. Lampinen 2006). Kysyttyäni Susan Sundbackilta (2013) hänen kantaansa suomennokseen, hän toteaa että on tärkeää, ettei käsitettä nähdä kansalais- (medborgar-) tai yhteiskuntauskontona (samhällsreligion), koska käsite on lähtöisin eri taustoista. Kansalaisuskonto-käännös voisi toimia sillä analogialla, että ”civil society” käännetään ”kansalaisyhteiskunnaksi” (vrt. Lampinen 2006), mutta toisaalta kansalaisuskonto/medborgarreligion on ongelmallinen, koska kansalaisuudessa ei ole mitään pyhää (lukuun ottamatta vasemmistoideologioita): käsite politisoituu liikaa. On tärkeää, että *civilreligionista* löytyy uskontoa eli painotusta johonkin pyhäksi ja yliluonnolliseksi kohotettuun. Yhteiskuntauskonto/samhällsreligion -käsitteen käyttö taas on hänen mielestään ongelma, koska siihen liittyy Durkheimin uskontokäsityksen ylitulkintaa: ”Durkheimin puhuessa yhteiskunnan voimasta yli yksilön on kyse muista asioista kuin yhteiskunnan konkreettisista instituutioista”. (Sundback 2013.)

Nähdäkseni Sundback on ottanut vakavasti civil-sanan merkityksen. Hänellä *civilreligion* – kansankirkon kontekstissa – erottuu suoraa valtaa käyttävästä valtionkirkosta ja on toisaalta puskuri atomisoivaa individualismia vastaan. Sundbackin civilreligionilla on paljon yhteistä Larry Rayn kansalaisyhteiskunnan luonnehdinnan kanssa (Ray 2007, ks. luku 1.4). Käsitteen suomenkielisissä käännöksissä tämä ulottuvuus ei ole välittynyt niin selkeästi ja sen on jäänyt muiden tekijöiden varjoon.

### **3.4 Uskontotiede: kansakunta uskonnollisena ilmiönä**

Vuonna 1993 uskontotieteilijä Veikko Anttonen julkaisi artikkelin ”Pysy Suomessa Pyhänä – onko Suomi uskonto?” osana suomalaisuutta käsittelevän monitieteisen kollokvion julkaisua. Artikkelissa lähestytään suomalaista ”etnistä uskontoa” durkheimilaisen uskontokäsityksen

valossa. Apuna ovat myös brittiläisen uskontofenomenologi Ninian Smartin kirjoitukset nationalismista. Anttonen artikkelissa painotetaan suomalaisen ”etnisen uskonnon” esikristillisiä aineksia, ja todetaan, että kristillinen aines on tässä uskonnossa vain pintakerrosta. Väitöskirjassaan Anttonen hahmottelee pyhä-käsitteen ympärille rakentuvaa uskontotieteellistä metodologiaa. Anttonen mukaan suomenkielen pyhä-termi on ollut alun perin maantieteellinen termi, jolla on erotettu yhteisön elinpiiriin sisä- ja ulkopuoli toisistaan. Pyhä-teoriassaan Anttonen yhdistelee Durkheimin manttelinperijän sosiaalianthropologi Mary Douglasin ruumisteoreettista rituaaliteoriaa kognitiivisen kielentutkimuksen lähestymistapoihin – pyhä kytkeytyy tätä kautta ihmisruumiiseen ja maa-alueeseen, sekä niihin liittyviin rajanylityksiin ja niiden sääntelyyn (Anttonen 1994; 2010). 1990-luvun tutkimuksissaan Anttonen ei käytä kuitenkaan kansalaisuskonnon käsitettä.

Vuonna 1993 valmistui myös silloisen uskontotieteen opiskelijan Tiina Mahlamäen Turun yliopiston sosiologian sivulaudaturtyö, jossa hän tarkastelee (Mahlamäki 1993) yhteiskuntauskonnon ilmenemistä lamavuosien itsenäisyyspäivinä 6.12.1977 ja 6.12.1992 ilmestyneiden päivälehtien pääkirjoituksissa. Mahlamäen mukaan

[h]uolimatta Sundbackin (1984) ja Heinon (1988) varovaisista arvioinneista uskon muiden tässä mainittujen tutkimusten osoittavan, että Suomestakin löytyy yhteiskuntauskonnoksi katsottava ilmiö. Tosin se kansalliset erityispiirteet huomioon ottaen saa Suomessa tietenkin erilaisen ilmiön kuin esimerkiksi Yhdysvalloissa, jossa se on hyvinkin julkista. Suomessa yhteiskuntauskonto ilmenee erityisinä kansallisina tai yksityisinä juhlapäivinä sekä erilaisina kansallisina kriisiaikoina, joista merkittävimpiä ovat olleet sodat. Tässä työssä selvitetään sitä, ovatko taloudellinen lama tai Euroopan yhteisöön liittyminen sellaisia uhkia, jotka nostaisivat yhteiskuntauskonnon julkiseksi. (Mahlamäki 1993, 10).

Mahlamäki asettuu vastustamaan Susan Sundbackin ja Harri Heinon epäilyjä yhteiskuntauskonnon olemassaolosta. Heinon vähättelevää asennoitumista Mahlamäki arvioi selittävän sen, että yhteiskuntauskonnon korostuessa kirkon opin merkitys vähenee – Heino puhuu luterilaisen kirkon suulla (mt. 6). Mahlamäen työn tutkimusasetelma muistuttaa vahvasti ”Lampisen paradigmaa”, jossa yhteiskuntauskonnollisuus on mitattava muuttuja – menetelmänä on sisällön erittely (Ks. Pietilä 1973) luokitusrunkoineen – ja jossa yksi taustahypoteeseista on sen suurempi esiintyminen kriisiaikoina.

Mahlamäki käyttää analyysirungon pohjana Hans Molin teoriaa uskonnosta identiteetin sakralisaatioprosessina, joka toimii objektifikaation, sitoutumisen, rituaalin ja myytin tasoilla.



Yhteiskuntauskontoa esiintyi vuonna 1977 82 %:ssa lehtikirjoituksista, vuonna 1992 vain 57,5 %:ssa. Myyteissä tapahtui selvä muutos kun rituaalit pysyivät samanlaisina. Mahlamäki arvioi syyksi tähän toisaalta tottumista itsenäisyyteen ja toisaalta sitä, että suomalaisuuden omintakeisuuden korostamisesta oli tullut suomalaisia yhdistävä seikka. Sitoutumisessa tapahtui muutos suomen ulkopoliitikasta abstrakteihin ideoihin, suomalaisuuden ja itsenäisyyden ideoihin. Erona Tapio Lampisen (1990) löydöksiin esiin nousee Jumalaan viittaamisen vähäisyys. (Mt. 62–64.)

Petteri Hietasen (1996) Helsingin yliopiston uskontotieteen pro gradu -tutkielmassa tarkastellaan Erkki Palolammen *Kollaa kestää* -romaanin (1940) kautta välittyvää suojeluskunta-aatteen kansalaisuskontoa. Työssä nojaututaan Robert N. Bellahin kansalaisuskontoteoriaan sekä Ninian Smartin uskonnon seitsemään ulottuvuuteen. Tutkielmassa yhdistetään siis myös Veikko Anttosen artikkelissa (1993) olleet ainekset kansalaisuskontokeskusteluun. Työssä Jumala näyttäytyy toisaalta heimojumalana, jolla on oma mytologiansa ja perivihollisensa, ryssä. Tämä heimojumala ei ole kuitenkaan Hietasen mukaan sellainen, miksi Ninian Smart tai Émile Durkheim sen mieltävät, vaan se on bellahilaisittain transsendentti merkityksen tuoja (mt. 89).

Eeva Joenpellon *Lohja*-romaanisarjan naiskansalaisuutta käsittelevässä uskontotieteen väitöskirjassaan Tiina Mahlamäki on siirtynyt yhteiskuntauskonto-käsitteen käytöstä kansalaisuskonnon käyttöön. Hän perustelee valintaansa sillä, että se tuo paremmin esiin ”kansalaisena yhteiskunnassa” -näkökulman (Mahlamäki 2005, 210v22; Mahlamäki 2013).

Mahlamäki kirjoittaa:

Kansalaisuskonnon käsitteen kautta voidaan tuoda esiin yhteiskunnan uskonnollinen taso, jonka kautta yhteisö erottaa itsensä toisista ja merkitsee pyhiksi yhteiskuntaa ylläpitävät instituutiot ja niiden varaan rakentuvat toimintakäytännöt sekä oman historiansa ja päämääränsä [...] [K]ohdennan tutkimukseni sukupuolen, nationalismin, kansalaisuuden ja kansalaisuskonnon keskinäisten liitoskohtien esiin nostamiseen. Pidän perusteltuna, että uskontotieteilijänä käytän tieteenalani metodologisia työkaluja ja luen kaunokirjallisuutta selvittääkseni, *miten kirjailija osallistuu kansakunnasta kertomiseen sekä miten hän teoksissaan representoi kulttuuriympäristönsä arvokeskustelua sukupuolen ja kansalaisuuden rakentumisesta*. (Mahlamäki 2005, 20).

Kansalaisuskonto, kuten nationalismikin on kerrottua, mutta ei tuotettua ainakaan samassa mielessä, koska sillä ei ole oppi-isiä, puolestapuhujia tai tulkitsijoita samalla lailla kuin

nationalismilla (mt. 212.) Tässä Mahlamäki asettuu siis eri linjoille nationalismin ja kansalaisuskonnon pitkälti samaistavien Hobsbawmin ja Alapuron kanssa. Mahlamäki määrittelee kansalaisuskonnon

Kulttuurisesti rakentuneeksi arvojärjestelmäksi, joka saa aikaan sitoutumista kansakuntaan pyhittämällä sen enemmistön jakamat käsitykset kansakunnan merkityksestä, päämääristä ja arvoista, ja jota voidaan havainnoida kansakunnan enemmistön yhteisiksi kokemisissa myyteissä, uskomuksissa, symboleissa ja rituaaleissa. (Mt. 212, alkuperäinen kursivoitu.)

Tämä tiivistää Mahlamäen mukaan sen, mistä kansalaisuskonnossa on kyse, mutta se ei silti ole vielä riittävä määritelmä, koska siitä puuttuvat yksityisen ja arkisen elementit ja se on edelleen sukupuolineutraali (mt. 212). Kansalaisuskonto on Mahlamäen mukaan yleensä sidoksissa yhteiskunnan konservatiivisiin voimiin ja patriarkalismiin ja vaikka se on näennäisesti neutraalia ja kaikkia koskevaa, tiettyjen vähemmistöjen ei ole helppo samaistua siihen. Kansalaisuskontoon sosiaalistutaan kodeissa ja kouluissa, mutta eri perheet ovat eri tavoin sitoutuneita sen merkitysjärjestelmään. (Mt. 212.) Tämä näkökulma on hyvin erilainen kuin esimerkiksi sellainen, jossa kansalaisuskonto nähdään erillisenä valtionkirkosta ja kuuluvana liberaaleihin yhteiskuntiin. Vaikka kansalaisuskonto ei olisikaan pakottavan vallankäytön väline, se voidaan liittää valtaan. Mahlamäen näkemys ottaa huomioon myös sen, että vaikka kansalaisuskonnon käsite näyttäisi neutraalilta, ei se välttämättä ole sitä. Mahlamäki ehdottaa, että *kansalaisuskon* käsitteen avulla voitaisiin tarkastella sitä arkista ulottuvuutta, joka jää kansalaisuskonnon käsitteen ulkopuolelle (Mahlamäki 2005, 213).

Kysymykseeni siitä miten kansalaisuskonnon käsitettä pitäisi käyttää, Mahlamäki vastaa että heuristisesti ja problematisoiden. Uskontotieteilijät ovat soveltaneet usein uskonnon käsitettä epätyypillisiin tapauksiin (Mahlamäki 2013). Esimerkiksi sosiologian laudaturtyötä (Mahlamäki 1993) tehdessään hän sovelsi käsitettä melko problematisoimatta, kun uskontotieteen väitöskirjatyo (Mahlamäki 2005) ja kansalaisuskonnon etsiminen kaunokirjallisuudesta pakotti hänet pohtimaan uudenlaista lähestymistapaa käsitteeseen. Kansalaisuskonto ei siis ole hänen mielestään kontekstista riippumatta sama asia, jota voitaisiin löytää valmista määritelmää käyttämällä. Lisäksi käsitteen aikaisemmat sovellutukset ovat olleet sokeita muun muassa etnisyyttä ja sukupuolta sekä muutosta ja prosesseja kohtaan. Hän kuitenkin kiinnittää huomiota siihen, että Suomessa kansalaisuskonto liittyy aina jollain tavalla luterilaisuuteen. (Mahlamäki 2013.)

Olen soveltanut myös itse kansalaisuskonnon käsitettä syksyllä 2009 valmistuneessa uskontotieteen pro gradu -tutkielmassa, jossa tarkastelin mediassa puhuttanutta Kristian Smedsin Kansallisteatterille ohjaamaa sovitusta Väinö Linnan *Tuntemattomasta sotilaasta*, joka sai ensi-iltansa marraskuussa 2007 sekä sitä käsitellyttä lehtikirjoittelua (Kyyrö 2009). Mahlamäen väitöskirja on toiminut kyseiselle työlle esimerkkinä ja siinä kiinnittyy huomio siihen, miten mediassa ilmi tullut kansalaisuskonto pyrki merkitsemään kansakunnan sisäisiä ongelmia kuvanneen teoksen vihan lietsonnaksi. Kansalaisuskonto tulee esiin sen kyseenalaistamisen kautta. Työn keskeinen löydös on kaksi diskurssia, joista toinen pyrkii nostamaan kansallisia ongelmia näkyviin ja toinen merkitsemään ongelmista puhumisen vihan lietsonnaksi ja merkitsemään sisäiset erot ulkoisiksi uhkiksi. Olen julkaissut myös artikkelin, jossa käsitellään pro gradu -tutkielman tuloksia (Kyyrö 2012a). Siinä huomio kiinnittyy mediaan kansalaisuskonnon välittäjänä ja otetaan huomioon se miten kansalaisuskonnollisia symboleja voidaan käyttää muutoksen tukipisteinä. Artikkelissa muun muassa Linnan *Tuntematon sotilas* ymmärretään osaksi suomalaista kansalaisuskontoa ja Edvin Laineen elokuvaversio ja sen näyttäminen itsenäisyyspäivisin televisiosta on osa kansalaisuskonnon rituaalista kiertoa (Kyyrö 2012a). Siinä siis asetun erilaisille linjoille kuin tutkimukset, joissa transsendenttiin jumalaan viittaaminen on yksi kansalaisuskonnollisuuden kriteereistä.

Uskontotieteelliset tutkimukset ovat Suomessa soveltaneet käsitystä, jossa uskonnon käsite toimii heuristisena. Tällöin uskonto (myös kansalaisuskonto) määritellään tutkimuksen alussa, mutta kuitenkin ei voida etukäteen tietää, mitä uskonto on (Comstock 1984; Mahlamäki 2005 & 2013). Tämä on selvä poikkeama lähestymistavasta, jossa kansalaisuskonto on mitattavissa oleva määre.

Kansalaisuskonnon aihepiiriä tarkastelevaa uskontotieteellistä tutkimusta, joka ei käytä kansalaisuskonnon käsitettä on jo mainitun Veikko Anttosen tutkimuksen (1993) lisäksi tehnyt Kati Mikkola, joka kuitenkin väitöskirjassaan (2009) käy lyhyesti keskustelua kansalaisuskonnon käsitteestä, soveltamatta sitä kuitenkaan analyysissa. Mikkolan analyysin kohteena on moderniteettia ja sen vastustamista koskeva perinteenkeruuprojekti vuodelta 1939. Mikkola tarkastelee perinteenkeruuta kansakunnan rakentamisena. Aikaisemmissa kirjoituksissaan Mikkola on analysoinut Topeliuksen *Maamme Kirjaa* uskontotieteen ja nationalismintutkimuksen näkökulmasta mainitsematta kuitenkaan kansalaisuskonnon käsitettä (mm. Mikkola 2000). Myös

Anttonen selventää näkemystään kansalaisuskonnosta uskontotieteen oppikirjassaan (Anttonen 2010, 41), pitkälti Mahlamäen määritelmiin nojautuen.

### ***3.5 Kansalaisuskonto osana kulttuurintutkimuksen ja sosiologian kielenkäyttöä***

1990-luvulta alkaen tehtyjä suomalaista yhteiskuntaa ja kulttuuria tarkastelevia teoksia lukiessa kansalaisuskonnon käsitteeseen voi törmätä vaihtelevissa yhteyksissä. Esimerkiksi Pertti Alasuutarin *Toinen tasavalta* -teoksessa puhutaan taiteesta kansalaisuskonnon kohteena (Alasuutari 1996).

Alasuutari kysyy siitä sille, miksi suuri yleisö on hyväksynyt hänen tarkastelemallaan ajanjaksona, vuosina 1946–94 sen, että eliitti on ollut mallina hyvälle elämälle ruokaa ja juomaa, musiikkia, kirjallisuutta, teatteria, taidetta tai elämää yleensä koskien? Osasyynä ovat olleet hyötynäkökulmat ja toisena sosiaalinen kohoaminen (”tavallisista perisuomalaisista” erottautumalla), mutta esimerkiksi hyötyperustelu ei taiteen kohdalla ole Alasuutarin mielestä riittävä. (Alasuutari 1996, 238–39.) Alasuutari kirjoittaa:

Sen sijaan taiteen erityismerkitys on siinä, että se on muodostunut symboliksi, joka viittaa yksilön, kansakunnan ja miksei koko ihmiskunnan jatkuvaan pyrkimykseen kehittää itseään, löytää luovuuden avulla aikaisemman käsityskyvyn rajat ja ylittää ne. Taide näyttää toimineen eräänlaisena uskonnollisuutena, kansalaisuskontona, joka on legitimoinut kansansivistyksen taustalla olevan ajatuksen itsensä kehittämisen tarpeellisuudesta kohottamalla sen myös emotionaalisesti koetuksi pyhäksi ja loukkaamattomaksi asiaksi. (Mt. 239.)

Vaikka Habermasin ja Weberin näkemyksissä modernisaatio on johtanut uskonnon erkaantumiseen taiteesta, niin ottamalla Durkheimin uskontokäsitys lähtökohdaksi voidaan taidettakin tarkastella uskonnollisena. Tällöin esimerkiksi uskomisen jumalaan ei ole merkityksellistä, vaan erottelu pyhään ja profaaniin ja se, että tuota pyhyyttä ylläpidetään rituaalein. Kun tähän vielä yhdistetään Erving Goffmanin ajattelu, kiinnittyy huomio arkisiin rituaaleihin ja siihen, että yksilö ja hänen persoonansa on tällainen rituaaleissa pyhitetty asia. Pyhän ja profaanin välinen ero on taiteen kohdalla taiteen ja ei-taiteen välinen. Monille taiteen ymmärtäminen on eräänlaista kilvoittelua ja itsensä kehittämistä. Taide on määrittynyt

kansansivistysprojektissa ”rahvaan” suosimien kulttuurituotteiden, siis viihteen vastakohtaksi. (Mt. 240–42.) Taide-kansalaisuskonto onkin vedonnut vahvimmin koulutettuun väestöön ja se liittyy Alasuutarin katsannossa suunnittelutalouden aikakauden asiantuntijakeskeisyyteen (mt. 242–44).<sup>26</sup>

Vuonna 2011 julkaistun *Kuinka meitä kutsutaan?* -teoksen johdannossa ”kansalaisuskonto” esiintyy kerran. Anu Koivunen ja Mikko Lehtonen kirjoittavat seuraavasti:

Myöhäismodernit kansallisvaltiot eivät voisi toimia, jos niiden hallinta perustuisi silkkaan pakotukseen. Kuinka saada ihmiset maksamaan veronsa, lähettämään nuorukaiset asepalvelukseen (sikäli kun sitä edellytetään), tekemään muuttoilmoitukset ajallaan, äänestämään vaaleissa tai puurtamaan työssä, jos he eivät mitenkään identifioituisi moderniin kansalaisuskontoon eli nationalismiin siihen kuuluvine oikeuksineen ja velvoitteineen? (Koivunen & Lehtonen 2001, 21.)

Ote muistuttaa paljon Susan Sundbackin kirjoitusta kansalaisuskonnon funktiosta, sillä erotuksella, ettei kirkkoa mainita kansalaisuskonnon toimijana. Yhteistä Sundbackin kanssa on kansalaisuskonnon käyttö sen selittäjänä, miten ihmiset täyttävät kansalaisvelvollisuutensa, toisaalta ajatus, että juuri nationalismi on kansalaisuskontoa, muistuttaa enemmän Alapuron lähestymistapaa.

### ***3.6 Kansalaisuskonnon ja sen tutkimuksen hiipuminen***

Kirkkohistorioitsija Juha Meriläinen pohtii artikkelissaan (2011) sitä, millaista bellahilainen kansalaisuskonto on (ja on ollut) Suomessa. Hän esittelee kattavasti amerikkalaista ja suomalaista aiheesta käytyä keskustelua. Hän kuvaa KTK:n projektin myötä alkanutta suomalaista kansalaisuskontokeskustelua verkkaiseksi (mt. 355). Sulkusen näkemystä raittiusliikkeestä kansalaisuskontona hän kommentoi oivaltavaksi, mutta ilmiön nimittämistä kansalaisuskonnoksi

---

<sup>26</sup> Alasuutari jakaa Suomen toisen tasavallan (1946–94) kolmeen vaiheeseen – sodanjälkeiseen moraalitalouden aikaan, 1960-luvun jälkipuolella alkaneeseen suunnitelmatalouden vaiheeseen ja 1980-luvulla alkaneeseen kilpailutalouden vaiheeseen. Moraalitaloudessa yksilön moraali oli huomion kohteena valtiollisten instituutioiden ja politiikan pelisääntöjen ollessa kehittymättömiä, suunnitelmataloudessa taas uskottiin yhteiskunnallisten ongelmien ratkaisuun ”tieteellisen” suunnittelun avulla ja siihen liittyi korporatiivisen järjestelmän kehittyminen; kilpailutaloudessa kansalaiset alkoivat näyttäytyä asiakkaina ja asiantuntijajohtoisuus kyseenalaistui kilpailuttamisen viedessä siltä tilaa. (Alasuutari 1996, 245–47.)

kyseenalaiseksi. Alapuron viittaukset fennomaanien luomaan kansalaisuskontoon ovat myös hänen mielestään kiinnostavia, mutta suppeudestaan johtuen lähinnä viittauksia. Heikkilän artikkelin ongelmana hän pitää sitä, että siinä käsite siirretään suoraan suomalaiseen kontekstiin koettelematta sen soveltuvuutta. (Mt. 356.) Meriläinen viittaa Mathisenin (1989) jaotteluun kansalaisuskonnon kolmesta olemassaolon ulottuvuudesta (historiallinen todellisuus, sosiologinen todellisuus [Mathisenin social construct] ja akateeminen keskustelu), ja toteaa, että Suomessa aihe on herättänyt niin vähän intohimoa, että on syytä puhua vain kahdesta ensimmäisestä olemassaolon muodosta (Meriläinen 2011, 354, 356).

Suomessa uskonnollinen tilanne on hyvin erilainen kuin Yhdysvalloissa. Meriläinen viittaa Mahlamäkeen kiinnittäessään huomiota siihen, miten

Monet sellaiset ilmiöt – valtiopäivien avajaisjumalanpalvelukset, erilaiset kirkolliset tai uskonnolliset itsenäisyyspäiväjuhlat sekä joulurauhanjulistus [...] -, jotka Yhdysvalloissa tulkittaisiin todennäköisesti kansalaisuskonnon rituaaleiksi, ovat meillä perua luterilaisen kirkon valtionkirkko-asetuksesta. Se, että ne ovat vanhan järjestelmän jäänteitä, ei kuitenkaan kerro vielä mitään niiden nykyisestä merkityksestä. (Mt. 362.)

Suomen kohdalla on tärkeää löytää toimiva määritelmä sekä tarkkailla kansalaisuskonnon ja valtionkirkon suhdetta. Meriläinen siteeraa toteaa LML:n tutkimushankkeen Bellahiin pohjaavan määritelmän olevan käyttökelpoinen lähtökohta ilmiön jäljittämiseksi. Huomio kiinnittyy identiteetin, maailmankuvan ja kansallisten instituutioiden legitimointiin jumalan avulla. Tämä ei kuitenkaan riitä, vaan tärkeää on myös uskonnon eläminen rituaalien ja kertomusten kautta. (Mt. 362–63.) Meriläinen lähtee etsimään suomalaista kansalaisuskontoa 1800-luvun suomalaisuusliikkeestä. Fennomaanit, erityisesti J. V. Snellman, J. L. Runeberg, Elias Lönnrot ja Zacharias Topelius sekä Suomalaisen Kirjallisuuden Seura edistivät suomen kieltä ja kansallisromanttisia ajatuksia, olivat vastakkain ylioppilaspietismin (joka oli mukana kansallisessa herätyksessä, mutta jota edelliset pitivät nurkkakuntaisena) ja herännäisyyden kanssa. (Mt. 363–64.) Kuitenkin fennomania sai vaikutteita herätyskristillisyydestä valistusaatteiden ohella, ja tätä kautta Meriläinen näkee yhtymäkohdan heidän ja Yhdysvaltain perustajaisien välillä (mt. 364). Kristinuskolla oli suuri merkitys Snellmanille; Agathon Meurman piti valtiota pyhänä ja korosti kristillistä siveellisyttä moraalin ylläpitäjänä; G. Z. Yrjö-Koskinen näki Jumalan korottaneen Suomen kansakuntien joukkoon; A. F. Granfelt tukeutui Hegeliin todetessaan isänmaan suvereniteetin olevan Jumalan tahto (mt. 364). Jumalallisella legitimaatiolla oli siis Meriläisen

mukaan näkyvä paikka suomalaisuusliikkeessä. Lisäksi hän kiinnittää huomiota siihen liittyneeseen uhriajatteluun, joka ilmeni 1918 sisällissodassa. Mukaan tulivat aiemmin puuttuneet Kristus-metaforat (Meriläinen 366). Suomalainen kansalaisuskonto synkretisoitui luterilaisuuden kanssa fennomanian aikana ja myös papisto omaksui sen. Fennomaanien luoma kansalaisuskonto kuitenkin väistyi toisen maailmansodan jälkeen. Kansallisten tunteiden tulkin paikan otti Väinö Linna, jonka teoksia sävyttää fennomaaneista poiketen kirkko- ja uskontokritiikki. (Mt. 367.) Mäkeläisen mukaan Suomi sai oman ”pantheoninsa” talvi- ja jatkosodassa. Ylen 2004 järjestämässä Suurin suomalainen -kilpailussa voittaja oli Mannerheim (Meriläisen mukaan suomalaisen kansalaisuskonnon ylipappi puhuessaan ”kodista, uskonnosta ja isänmaasta), toiseksi sodan lopussa itsensä uhrannut presidentti Risto Ryti, neljänneksi Mannerheim-ristin ritari Adolf Ehrnrooth. Sadan suurimman joukkoon pääsi kuusi sotasankaria, mukaan lukien Mauno Koivisto (jonka ääniä perusteltiin sotasankaruudella) ja Väinö Linna; fennomaaneista kärkisijoille pääsi vain Lönnrot. (Mt. 366–38.)

Meriläinen kommentoi Mahlamäen (1993) tutkielmaa, jossa tämä oli löytänyt Suomen kansan erityispiirteitä ja talvisodan ihmettä korostaneita myyttejä, kriisiaikojen rituaalinomaista muistelua sekä kunnioituksen osoituksia sotien uhreja kohtaan: nämä ovat hänen mukaansa kansalaisuskonnon kannalta tulkinnanvaraisia, koska niihin ei liity transsendenttista legitimaatiota. Kuitenkin kirkon puolelta sitä on löydettävissä ja tästä tekee vielä merkittävämpää Meriläisen mielestä se, miten huonosti ”kalvinismiin pohjautuva kansalaisuskonto on sovitettavissa yhteen luterilaisen yhteiskunta- ja esivaltateologian kanssa”. (Meriläinen 2011, 368.)

Meriläinen siis tulkitsee suomalaisen kansalaisuskonnon menettäneen merkitystään silloin, kun transsendenttinen legitimaatio on vähentynyt ja kansalaisuskontoa löytyy vain sieltä, missä koti, uskonto ja isänmaa esiintyvät yhdessä (mt. 369). Voidaan kuitenkin esittää kysymys, että mitä jos suomalaisessa kansalaisuskonnossa transsendentti legitimaatio on menettänyt merkityksensä? Täytyykö kansalaisuskonnon lakata olemasta kansalaisuskonto jos siinä ei viitata Jumalaan?

## 4 Johtopäätöksiä

Kirkkososiologiselle yhteiskuntauskontotutkimuksen vaiheelle oli tyypillistä keskittyminen kirkon ja yhteiskunnan suhteisiin. Yhteiskuntauskonnon/kansalaisuskonnon käsite on yksi apuväline tämän suhteen hahmottamisessa. Kirkkososiologisessa tutkimuksessa yhteiskuntauskonto/kansalaisuskonto asettui jännitteiseen suhteeseen valtionkirkkoajattelun kanssa ja se pyrittiin joko samaistamaan kansankirkollisuuteen, tapauskovaisuuteen, tai kunnan kansalaisuuteen, johon kirkossakäynnin katsottiin liittyvän. Tietyllä tavalla tämä on kytköksissä myös keskusteluun kulttuuriuskonnollisuudesta, jossa tunnustetaan kristillisen tradition merkitys osana länsimaalaisuutta ja kansalaisuutta, muttei silti tunnusteta henkilökohtaista uskoa Jumalaan. Tällöin yhteiskuntauskonnollisuus näyttäytyy uskonnollisuuden sosiaalisena ulottuvuutena, joka ei kuitenkaan sisällä henkilökohtaista uskoa. Toisaalta osassa tutkimuksia on havaittavissa huoleton (kansalais)uskon ja (kansalais)uskonnon samaistaminen. Vaikkei suomalaisessa tutkimuksessa puhutakaan idolatriasta, on ongelma sukua Bellahin esittämälle: jos kansalaisuskonnon maalliset sisällöt asettuvat henkilökohtaisen uskon edelle, on tämä ongelmallista kirkon kannalta, toisaalta kirkon tulisi täyttää myös yhteiskunnallinen funktionsa. Kirkkososiologisessa vaiheessa yhteiskuntauskonnon käsitettä ei sovellettu muuhun yhteiskunnallisen järjestyksen legitimaation tarkasteluun, kuin sellaiseen, jossa Evankelis-luterilainen kirkko osallistui.

Yhteiskuntauskonto = kansankirkko, tapauskovaisuus, kunnan kansalaisuus,  
kulttuuriuskonnollisuus

Yhteiskuntauskonto ≠ henkilökohtainen usko

Tämä muuttui Irma Sulkusen ja Risto Alapuron tutkimusten myötä. Sulkusella raittiusliike korvasi olemassa olevat uskonnolliset siteet – kansalaisuskonnolla viitattiin kansanliikkeisiin. Alapuruolla kansalaisuskonto taas oli uudenlaisen legitimitetin ja sitoutumisen tuottamista uuteen kansakuntaan.

Kansalaisuskonto = kansanliike

Kansalaisuskonto = nationalismi



Sulkunen ja Alapuro eivät kuitenkaan operoi muilla uskonnotutkimuksen käsitteillä, kuten esimerkiksi pyhällä tai rituaalilla. Kansalaisuskonto on heille järjestäytymistä tai legitimointia. Se myös asettuu uskonnon sijaan uutena legitimoinnin lähteenä uudessa tilanteessa. Uskontotieteellisessä tarkastelussa yhdistyvät tavallaan kaksi edellistä vaihetta: tarkastelu siirtyy koko kansakuntaa/yhteiskuntaa käsittäväksi, mutta sitä tarkastellaan uskonnotutkimuksen käsittein.

Yksi suomalaisen keskustelun ongelma on liittynyt kääntämiseen. Susan Sundback, joka on käyttänyt muotoa *civilreligion*, on painottanut eroa valtiovaltaan ja individualismiin. Suomenkielisessä käytössä valtion ja kansalaisyhteiskunnan välinen ero tai kansalaisyhteiskunnallinen painotus on usein jäänyt vähälle huomiolle. Esimerkiksi Tapio Lampisella yhteiskuntauskonto näyttäisi olevan löydettävissä myös valtiollisista yhteyksistä.

Kansalaisuskonnon valtaan liittyvä kytös tulee esiin korkean ja matalan kansalaisuskonnon erottelussa ja sen suhteessa valtionkirkollisuuteen. Mäkeläisellä (1981, sit. Sundback 1984a) kansalaisuskonto/yhteiskuntauskonto ei ole sama asia kuin kansanuskko ja se näyttäytyy epäaitona. Sundback (1984b) erottaa valtionkirkollisuuden kansankirkko-kansalaisuskonnosta, joka ei ole pakottavaa ja joka kuitenkin ohjaa kansalaiset yhteisten arvojen äärelle. Sulkusella (1986), Alapuruolla (1988) ja Heikkilällä (1990) tulee esiin myös itse kansan järjestäytymisen ja toisaalta ylhäältä ohjailun välinen jännite. Kun varhaisille kirkkososiologeille yhteiskuntauskonto-kansalaisuskonto on joko positiivinen asia siinä mielessä, että se integroi yhteiskuntaa tai negatiivinen siksi, että se on vain tapauskonnollisuutta, tunnistetaan käsitteen käyttöalueen laajentuessa enemmän kansalaisuskonnon jännitteisyys. Mahlamäki (2005) kiinnittää myös huomiota julkisen ja yksityisen väliseen jännitteeseen ja kansalaisuskonnon sukupuolittuneisuuteen, liittäen kansalaisuskonnon konservatiivisuuteen ja maskuliinisuuteen. Yksi suomalaiseen kansalaisuskontokeskusteluun liittyvä kehityskulku onkin juuri erilaisiin vallan kytköksiin liittyvien tekijöiden löytäminen. Suomalainen keskustelu kansalaisuskonnon sovellusalueesta on liikkunut seuraavilla ulottuvuuksilla:

Kirkollinen – sekulaari

Transsendentti – ei-transsendentti

Ylhäältä ohjattu – ruohonjuuritaso

Ajatus siitä, että uskontoa tai uskonnonkaltaista toimintaa on löydettävissä muualtakin kuin sieltä, mikä mielletään varsinaisessa mielessä uskonnoksi, kuten kirkoista, uskonnollisista liikkeistä, mystiikasta jne. näyttäisi jatkuvan läpi koko länsimaisen uskontodiskurssin. Kansalaisuskonto on uskonnon eriytymisen ja siihen liittyvän diskursiivisen käytännön sivutuote. Kun sekularisaatioväitteen äärimmäinen muoto väittää uskonnon katoavan kokonaan, on vastaväite äärimmäisessä muodossaan, että uskonnollisuutta ei voida erottaa inhimillisestä olemisesta.

Tämä väite saa useita erilaisia muotoja: durkheimilaisessa muodossa uskonto liittyy erottamattomasti sosiaalisuuteen, mutta uskonnon erottamattomuuden ihmisyydestä voidaan ajatella olevan myös esisosiaalista. Voidaan esimerkiksi väittää, että ihmisillä on tarve pyhän kokemiseen tai uskonnolliseen ilmaisuun (Mäkeläinen 1984), mikä vaatii yhteiskunnalta tämän funktion täyttämistä. Tähän väitteeseen sisältyy usein huoli siitä, että tämä funktio täytyy täyttää oikealla tavalla, tai että jos niin ei tehdä, syntyy ongelmia. Tässä muodossa uskonnollisuuden ajatellaan olemassa jo jossain, ainakin tarpeena, ennen kuin se saa sosiaalisen ilmaisunsa. Tämä niin sanottu luonnollista uskontoa koskeva ajatus löytyy jo valistusajattelijoilta, mukaan lukien Rousseaulta.

Durkheimilainen muoto ajatuksesta uskonnollisuuden ja inhimillisen elämän erottamattomuudesta liittyy uskonnollisuuden *vasta* sosiaaliseseen. Myös tälläkin näkemyksellä voidaan legitimoida vallitsevaa järjestystä, jos siihen liitetään oletus yhteisistä arvoista ja uskonnon funktiosta näiden arvojen ylläpitäjänä. Voidaan sanoa, että käsitykset pyhästä, sekä symbolit ja rituaalit ovat universaaleja ja kaikista kulttuureista löytyviä. Ei ole kuitenkaan tarpeen olettaa, että mitään uskonnollista tarvetta olisi sosiaalisista käytännöistä riippumatta, vaan voidaan ajatella, että sosiaaliset käytännöt tuottavat uskonnon tai tarpeen uskontoon. Tällöin on tärkeää olla sensitiivinen sille, etteivät tutkijan esioletukset aseta tietynlaista uskonnollisuutta etualalle. (Vrt. McCutcheon 2003, 13–54.) Voidaan myös ajatella, että uskonto liittyy keskeisesti yhteisön integraatioon, mutta ei ole välttämätöntä ajatella, että integraatio on aina välttämättä hyvä tai ongelmaton asia kaikkien kannalta.

## 5 Kansalaisuskontotutkimuksen tulevaisuudennäkymiä?

Rousseau hahmotteli yksityistä ja luonnollista uskontoa täydentävää kansalaisuskontoa, de Tocqueville näki tasavallan uskonnon eräänlaisena liberaalin yhteiskunnan puskurina liiallisia vapauksia vastaan, Durkheim tarkasteli uskonnon integroivaa funktiota. Bellahin aloittamassa amerikkalaisessa kansalaisuskontokeskustelussa tutkimus muuttui aika ajoin tradition revitalisoinniksi ja apologiaksi. Tietyllä tavalla nämä kaikki ainekset näkyvät myös suomalaisessa kansalaisuskontokeskustelussa.

Edellä mainituissa painottuu konsensusnäkökulma, jonka mukaan yhteiskunnan yhteenkuuluvuus on hyvä asia, tai jopa edellytys sen säilymiselle. Vaihtoehtoisessa, antagonismeja painottavassa näkökulmassa kiistat nähdään olennaisena osana demokraattisten yhteiskuntien olemassaoloa. Kiistat voivat olla jopa yhteen sovittamattomia, milloin ajatus konsensuksesta korvautuu hegemonialla. Pahimmillaan konsensus on tällöin vain antagonismien peittelyä. Tästä näkökulmasta kansalaisuskonto näyttäytyy hegemonian ylläpidon välineenä, vallankäyttönä, johon ihmiset suostuvat vapaaehtoisesti. Jos kansalaisuskontoa lähestytään vallitsevana käsityksenä yhteiskunnan yhteenliittymisen periaatteista, voidaan päätyä näkemykseen, että on olemassa kilpailevia kansalaisuskontoja.

Toisaalta, jos ajatellaan, että antagonismit ovat välttämättömiä, saatetaan heittää lapsi pesuveden mukana. Antagonismien ja niiden yhteensovittamattomuuden välttämättömyyden oletaminen ei ole mielestäni edellytys kriittiselle kansalaisuskontotutkimukselle. Riittää, että tutkijalla on herkkyyttä tunnistaa se, millä ehdoilla tietynlaista konsensusta tai tietynlaista antagonismia ajetaan. Kansalaisuskonto on myös erontekojen järjestelmä. Esimerkiksi iltapäivälehtien lööpeissä rakentuvat vastakkainasettelut voidaan nähdä rituaalisena vastakkainasettelun ylläpitämisenä. Voidaan kysyä: onko juuri tämä vastakkainasettelu relevantti tällä hetkellä? Millaisia muita yhtenäisyyksiä tai kiistoja tämä jaottelu poistaa näkyvistä? Ketkä hyötyvät?

Kansalaisuskonnon yhdistävyyden painottaminen tutkimuksessa on rajannut myös tiettyjen jännitteiden tarkastelun kansalaisuskontotutkimuksen ulkopuolelle. Näkemykseni mukaan kansalaisuskonnosta rakentuu monipuolisempi ja kontekstualisoidumpi kuva, jos sitä tarkastellaan suhteessa sen kääntöpuoliin. Millaista yhteisöllisyyttä rakentaa ylevän kansalaisuskonnon parodiointi tai häpäisy? Onko Suomen jääkiekkjoukkueen fanittaminen kansalaisuskontoa, vaikka

se vaikuttaakin banaalilta ja karnevalistiselta – etenkin suhteessa ylevään kansalaisuskonnolliseen? Mielestäni näitä ”kolikon kääntöpuolia” ei tulisi ainakaan suoralta kädeltä rajata kansalaisuskontotutkimuksen ulkopuolelle. Jolleivät ne ole varsinaista kansalaisuskontoa, ne ainakin kertovat paljon siitä, mitä se on.

Kansalaisuskontokeskustelu kertoo paljon yhteiskuntaa ja uskontoa koskevista käsityksistä ja arvotuksista. Kirkkouskonnollisuuden suhde yhteiskuntaan on tärkeä tutkimusalue, mutta jos tarkastelu ottaa sen mikä on uskontoa ja mikä yhteiskuntaa annettuna, tutkimus jää toistelemaan vanhoja löydöksiä. Sen sijaan olisi tarkasteltava sitä, miten kansalaisuskonto muuttuu ja mitä se on eri konteksteissa (Mahlamäki 2013). Tällöin ei voida kuitenkaan ennalta päättää sitä, mitä kansalaisuskonto on, vaan sen määrittely on vasta tutkimuksen ensiaskel.

Nähdäkseni kansalaisuskontoa kannattaa lähteä etsimään sieltä, mistä löydetään puhetta kansalaisuudesta ja kansakunnasta, tai missä kansalliset symbolit ovat esillä (tai niitä käytetään). Usein nämä ovat vaikeasti nähtävissä, tiettyinä ajankohtina tai tiettyjen tapahtumien yhteydessä (juhlat, seremoniat, siirtymäriitit, kriisit, sota, taidekiistat) ne nousevat huomion keskipisteeksi. Tästä syystä kansalaisuskonnon arkisia ilmentymiä voi olla vaikea havaita. Joskus painottuu vain yksi visio, joskus tehdään eroa ulkopuoleen, joskus ne ovat toistensa vertaisina kiistakumppaneina. Se, kuka käyttää kansalaisuskontoa (kirkko, valtio, poliittinen puolue tai näiden edustajat) on empiirinen ja kontekstuaalinen kysymys, samoin se, onko mukana viittausta transsendenttiin jumaluuteen. Tärkeää on myös kiinnittää huomiota siihen, keitä kansalaisuskonto laitetaan koskemaan ja keitä ei ja millaisten symbolien ja diskurssien kautta tämä tehdään.

Kansalaisuskontotutkimukseen ovat vaikuttaneet tutkijoiden eettiset ja poliittiset sitoumukset. Sitoumukset sinänsä eivät ole nähdäkseni varsinaisesti ongelma, tai edes vältettävissä. Mielestäni esimerkiksi Bellah ei vielä puolustaessaan tiettyä kansalaisuskonnon traditiota tehnyt virhettä, vaan vasta siinä kohtaa, kun rajasi tietynlaiset muodot käsitteen ulkopuolelle. Bellah olisi toki voinut puolustaa tietynlaista kansalaisuskonnon muotoa ilman autenttisuuspuhetta ja myytinrakennusta sen ympärille. Jos ensiksi tuodaan esille kansalaisuskonnon ulottuvuudet ja vasta sen jälkeen esitetään (jos tarpeen) moraalisia ja poliittisia kannanottoja, säästyy itse ilmiön tutkimus moraaliselta spekuloinnilta. Tässä onkin Demerathin ja Williamsin (1985) ohjeen viisaus –

ensin on todettava ilmiön olemassaolo ja sitten vasta suhteutettava kyseisen maan politiikkaan ja kulttuuriin. Tutkijan tiedonintressit vaikuttavat siihen, mistä ja miten ilmiötä etsitään.

Tässä työssä olen hahmotellut ulottuvuuksia, joille kansalaisuskonnon käsite on asettunut suomalaisessa tutkimuksessa. Se, etten tarjoa uutta tarkkaan rajattua määritelmää tämän työn puitteissa on tietoinen valinta. Kansalaisuskonto on löydettävissä tässä esitellyn aiemman tutkimuksen ulottuvuuksilta, mutta sitä voidaan mahdollisesti nyt tai tulevaisuudessa löytää myös muilta ulottuvuuksilta. Se, mitkä ulottuvuudet ovat relevantteja, riippuu kontekstista, mutta myös tutkijan intresseistä ja tutkimuskysymyksistä.

## Tutkimusaineisto

Alapuro, Risto (1988) *State and Revolution in Finland*. Berkeley: University of California Press.

Alasuutari, Pertti (1996) *Toinen tasavalta. Suomi 1946–1994*. Tampere: Vastapaino.

Anttonen, Veikko (1993) ”Pysy Suomessa Pyhänä – Onko Suomi uskonto?” Teoksessa Teppo Korhonen, (toim.) *Mitä on suomalaisuus*. Helsinki: Suomen Antropologinen Seura. Sivut 33–67.

– (2010) *Uskontotieteen maastot ja kartat*. Tietolipas 232. Helsinki: SKS.

Auranen, Erkki O. (1994) *Talvisodan päättymisen kirkkojuhla: Helsingin Tuomiokirkossa 13.3. pidettyjen puheiden yhteiskuntauskonto*. Käytännöllisen teologian pro gradu -työ. Helsingin yliopisto.

Castrén, Anna-Maija (1993) ”Bellahin kansalaisuskonto ja klassikon uudet vaatteet. Émile Durkheim, teologi?” *Sociologia* 30 (4). Sivut 257–69.

Harmati, Béla (1984, toim.) *The church and civil religion in the Nordic countries of Europe*. Report of an International Consultation held in Ilkko-Tampere, Finland October 3–7, 1983. Geneve: Department of Studies, The Lutheran World Federation.

Heikkilä, Markku (1990) ”Suomalaisesta kansallisuususkonnosta kansalaisuskontoon.” Teoksessa Markku Heikkilä, Hannu Mustakallio & Juha Seppo (toim.) *Kirkko ja politiikka. Juhlakirja professori Eino Murtorinteen täyttäessä 60 vuotta 25.11.1990*. Suomen Kirkkohistoriallisen Seuran toimituksia 153. Helsinki: Suomen Kirkkohistoriallinen Seura. Sivut 500–10.

Heino, Harri (1988) *Uskonnollisuuden ja kirkollisuuden muutoksia toisen maailmansodan jälkeisessä Suomessa*. Sarja B N:o 56. 1988. Tampere: Kirkon Tutkimuskeskus.

Helander, Eila (1999) ”Uskonto ja arvojen murros.” Teoksessa Markku Heikkilä (toim.) *Uskonto ja nykyaika. Yksilö ja eurooppalaisen yhteiskunnan murros*. Puheenvuoroja. Jyväskylä: Atena-kustannus oy.

Hietanen, Petteri (1996) *Suojeluskuntalaisen talvisota: suomalainen kansalaisuskonto ja sen jumalakuva Erkki Palolammen "Kollaa kestää"-kirjassa*. Uskontotieteen pro gradu -työ. Helsingin yliopisto.

Honko, Lauri (1972) *Uskontotieteen näkökulmia*. Taskutieto 85. Helsinki: WSOY.

Huotari, Toivo (1982) ”Kirkkososiologia tieteenä.” Teoksessa Irja Askola, Tapio Lampinen & Pentti Lempiäinen (toim.) *Kirkkososiologia*. Helsinki: Kirjapaja. Sivut 228–39.

Ishida, Yoshiro (1984) Foreword. Teoksessa Béla Harmati (toim.) *The church and civil religion in the Nordic countries of Europe*. Report of an International Consultation held in Ilkko-Tampere, Finland October 3–7, 1983. Geneve: Department of Studies The Lutheran World Federation. Sivu 5.

Jormanainen, Jukka (1986) *Joulu yhteiskunnan juhlanä. Tutkimus sanomalehtien pääkirjoituksista vuosina 1918–1983*. Kirkkososiologian pro gradu -tutkielma. Helsingin yliopisto, Teologinen tiedekunta.

Järviö, Markku (1983) *Uskonnolliset ja kristillis-eettiset liittymät tasavallan presidenttien ja muiden johtomiesten uudenvuodenpuheissa vuosina 1935–1981*. Kirkkososiologian tutkielma. Helsingin yliopisto, Teologinen tiedekunta.

Kaukonen, Piia. (2003) *Koti, uskonto ja isänmaa: vuoden 2000 presidentinvaalien uskontokeskustelu suomalaisen uskonnollisuuden kuvaajana*. Käytännöllisen teologian pro gradu -työ. Helsingin yliopisto.

Ketola, Kimmo & Heikki Pesonen & Tom Sjöblom (1998) ”Uskonto ja moderni yhteiskunta.” Teoksessa Kimmo Ketola & Simo Korkee & Heikki Pesonen & Ilkka Pyysiäinen & Tuula Sakaranaho & Tom Sjöblom (toim.) *Näköaloja uskontoon. Uskontotieteen ajankohtaisia suuntauksia*. 4. painos. Helsinki: Yliopistopaino. Sivut 96–137.

Koivunen, Anu & Mikko Lehtonen (2011) ”Miltä tuntuu todella? Arjen kulttuuriset merkityskamppailut.” Teoksessa Anu Koivunen & Mikko Lehtonen (toim.) *Kuinka meitä kutsutaan? Kulttuuriset merkityskamppailut nyky-Suomessa*. Tampere: Vastapaino. Sivut 7–40.

Kyyrö, Jere (2009) ”Suomi on kuollut.” *Kristian Smedsin Tuntematon sotilas -näytelmän ja sitä käsittelevän lehtikirjoittelun kansakuntapuheen ja kansalaisuskonnon analyysi*. Uskontotieteen pro gradu -tutkielma. Turun yliopisto, Kulttuurien tutkimuksen laitos.

– (2012a) ”Tekemällä tapettu kansakunta: kansalaisuskonto ja kansakunnan purku Smedsin Tuntemattomassa ja sanomalehdistön reaktiossa.” *Kulttuurintutkimus* 29 (2012): 1. Sivut 19–30.

Lampinen, Tapio (1971) *Valtiopäiväsaarnojen yhteiskunnallinen aines vuosina 1919–1970. Sisällönanalyttinen tutkimus*. Laudaturtyö käytännöllisen teologian alalta. Helsingin yliopisto: Käytännöllisen teologian laitos.

– (1984a) "Preaching of the State – Civil Religion in the Proclamation of Church and State in Finland." Teoksessa Harmati, Béla (toim.) *The church and civil religion in the Nordic countries of Europe*. Report of an International Consultation held in Ilkko-Tampere, Finland October 3–7, 1983. Geneve: Department of Studies The Lutheran World Federation. Sivut 41–48.

– (1984b) *Valtiopäiväsaarnojen yhteiskunnallinen aines 1919–1970*. Helsingin yliopiston käytännöllisen teologian laitos, kirkkososiologian julkaisuja A 5/1984. Helsinki: Helsingin yliopiston käytännöllisen teologian laitos, kirkkososiologian jaosto.

– (1990) *Yhteinen jumalanpalvelus*. Suomalaisen teologisen kirjallisuusseuran julkaisuja 166. Helsinki: Suomalainen teologinen kirjallisuusseura.

– (1995) *Uskonto ja politiikka. Neljä tapausta ja niiden yleinen tausta*. Suomalaisen teologisen kirjallisuusseuran julkaisuja 196. Helsinki: Suomalainen teologinen kirjallisuusseura.

– (2006) "Kansalaisuskonto vai yhteiskuntauskonto." Teoksessa Anne Birgitta Yeung & Heikki Pesonen & Susan Sunbäck (toim.) *Rajojen ylityksiä. Uskonto, kirkko, sosiologia*. Sivut 108–16.

Mahlamäki, Tiina (1993) *Yhteiskuntauskonto Suomessa vuosina 1977 ja 1992: yhteiskuntauskonnon ilmeneminen 6.12.1977 sekä 6.12.1992 ilmestyneiden päivälehtien pääkirjoituksissa*. Sosiologian laudaturtyö, Turun yliopisto.

– (2005) *Naisia kansalaisuuden kynnyksellä. Eeva Joenpellon Lohja-sarjan tulkinta*. Helsinki: SKS.

Meriläinen, Juha (2011) "Jumala onmpi Linnamme vai Linna jumalamme? Yhdysvallat, Suomi ja bellahilainen kansalaisuskonto." Teoksessa Ilkka Huhta & Juha Meriläinen (toim.) *Kirkkohistorian alueilla. Juhlakirja professori Hannu Mustakallion täyttäessä 60 vuotta*. Suomen kirkkohistoriallisen seuran toimituksia 217. Helsinki: Suomen Kirkkohistoriallinen seura.

Mikkola, Kati (2009) *Tulevaisuutta vastaan. Uutuuksien vastustus, kansantiedon keruu ja kansakunnan rakentuminen*. Helsinki: SKS.



Moilanen, Harri Tapio. (2011) *Sanomalehtien pääkirjoitusten kansalaisuskonto itsenäisyyspäivänä 2002*. Käytännöllisen teologian pro gradu -työ. Helsingin yliopisto.

Mäkeläinen, Heikki (1984) "Church and civil religion in Finland – The future." Teoksessa Harmati, Béla (toim.) *The church and civil religion in the Nordic countries of Europe*. Report of an International Consultation held in Ilkko-Tampere, Finland October 3–7, 1983. Geneve: Department of Studies The Lutheran World Federation. Sivut 49–54.

Peltonen, Maija (1986) *Itsenäisyyspäivän saarnojen yhteiskuntauskonto*. Kirkkososiologian tutkielma. Helsingin yliopisto, Teologinen tiedekunta.

Penttilä, Seija (1984) *Uskonnon ja kirkon merkitys suomalaisessa yhteiskunnassa sekä kansainvälisissä suhteissa presidentti Kekkonen kirkollisissa yhteyksissä pitämässä puheissa*. Kirkkososiologian pro gradu -tutkielma. Helsingin yliopisto, Teologinen tiedekunta.

Raivio, Risto (1994) *Osallistuminen, edustuksellisuus ja puolueet seurakuntahallinnossa*. Kirkon tutkimuskeskus, Sarja A Nro 63. Tampere: Kirkon tutkimuskeskus.

Riikonen, Pekka (1986) *Puolustusvoimien toimiupseereiden uskonnollisuus ja yhteiskuntauskonto*. Kirkkososiologian pro gradu -tutkielma. Helsingin yliopisto, Teologinen tiedekunta.

Sihvo, Jouko (1992) *Seurakunta elämän käännekohdissa*. Helsinki: Kirjaneliö.

Sulkunen, Irma (1986) *Raittius kansalaisuskontona*. Historiallisia tutkimuksia 134. Helsinki: Suomen historiallinen seura.

Sundback, Susan (1983) *'Civil Religion' i Finland efter andra världskriget*. Åbo: Åbo Akademi.

– (1984) "Folk church religion – A kind of civil religion?" Teoksessa Harmati, Béla (toim.) *The church and civil religion in the Nordic countries of Europe*. Report of an International Consultation held in Ilkko-Tampere, Finland October 3–7, 1983. Geneve: Department of Studies The Lutheran World Federation. Sivut 35–40.

– (1991) *Utträdet ur Finlands lutherska kyrka. Kyrkomedlemskapet under religionsfrihet och sekularisering*. Åbo: Åbo Akademis förlag – Åbo Academy Press.

– (2000a) ”Medlemskapet i de lutherska kyrkorna I Norden.” Teoksessa Gustafsson, Göran & Thorleif Pettersson (toim.) *Folkkyrkor och religiös pluralism – den nordiska religiösa modellen*. Tukholma: Verbum. Sivut 34–73.

– (2000b) ”Multikulturalismen utan religion.” Teoksessa Gustafsson, Göran & Thorleif Pettersson (toim.) *Folkkyrkor och religiös pluralism – den nordiska religiösa modellen*. Tukholma: Verbum. Sivut 294–322.

Suvanto, Kaija (1985) *Vuosien 1940–1983 rukouspäiväjulistukset sekä niiden saarnatekstien selitykset yhteiskuntauskon ilmentäjinä*. Kirkkososiologian pro gradu -tutkielma. Helsingin yliopisto, Teologinen tiedekunta.

Träskbacka, Bror (1987) ”Robert N. Bellahs uppfattning om religionens uppgift I samhället.” Kirkkososiologian pro gradu -tutkielma. Teoksessa Tapio Lampinen (toim.) *Uskonnon ja yhteiskunnan vuorovaikutus*. Tutkielmat Ernst Troeltschin ja Robert N. Bellahin ajattelusta. Helsinki: Helsingin yliopiston käytännöllisen teologian laitos, Kirkkososiologian jaosto. Sivut 147–257.

Tuiskunen, Pirjo (1986) *Kirkolliset toimitukset yhteiskuntauskonnon ilmenemismuotoina*. Kirkkososiologian pro gradu -tutkielma. Helsingin yliopisto, Teologinen tiedekunta.

Vainionpää, Hanna-Mari (1994) *Isänmaallisen kansallis-liiton suhtautuminen uskontoon*. Käytännöllisen teologian pro gradu -työ. Helsingin yliopisto.

## **Painamattomat lähteet**

Lampinen, Tapio (2003) *Tapio Lampinen – Portfolio*. Osoitteessa <http://www.helsinki.fi/~talampin/portfolio.html#3>. Tarkistettu 22.1.2013.

– (2013a) ”Re: Kysymyksiä yhteiskuntauskonnosta gradua varten.” Sähköpostiviesti tekijälle 24.2.2013. Tekijän hallussa.

– (2013b) ”Re: Kysymyksiä yhteiskuntauskonnosta gradua varten.” Sähköpostiviesti tekijälle 3.3.2013. Tekijän hallussa.

Mahlamäki, Tiina (2013) Haastattelu. Tekijän hallussa. 7.2.2013.

Sulkunen, Irma (2012) "Re: Kysymyksiä kansalaisuskonnosta gradua varten." Sähköpostiviesti tekijälle 7.8.2012. Tekijän hallussa.

Sundback, Susan (2013) "Re: Kysymyksiä kansalais-/yhteiskuntauskonnosta gradua varten." Sähköpostiviesti tekijälle 11.3.2013. Tekijän hallussa.

## **Tutkimuskirjallisuus**

Ahlbäck, Tore & Kirsti Suolinna (2008) "Förord." Teoksessa Lise Kanckos & Ralf Kauranen (toim.) *Social samhörighet och religion. Festskrift till Susan Sundback*. Åbo: Åbo Akademis förlag – Åbo Akademi University Press.

Alasuutari, Pertti (1999) *Laadullinen tutkimus*. 3. painos. Tampere: Vastapaino.

Albanese, Catherine (1992) *America. Religions and Religion*. Belmont, CA: Wadsworth Publishing Company.

Alexander, Jeffrey C. (1988a) "Introduction: Durkheimian sociology and cultural studies today." Teoksessa Jeffrey C. Alexander (toim.) *Durkheimian sociology: cultural studies*. Cambridge: Cambridge University Press. Sivut 1–21.

– (1988b) "Culture and political crisis: 'Watergate' and Durkheimian sociology." Teoksessa Jeffrey C. Alexander (toim.) *Durkheimian sociology: cultural studies*. Cambridge: Cambridge University Press. Sivut 187–224.

Allardt, Erik (1986) "Uskontososiologia." Teoksessa Juha Pentikäinen (toim.) *Uskonto, kulttuuri ja yhteiskunta*. Helsinki: Gaudeamus. Sivut 32–46.

Anderson, Benedict (2007) *Kuvitellut yhteisöt. Nationalismin alkuperän ja levinneisyyden tarkastelua*. Tampere: Vastapaino. – 1983. *Imagined communities*. Suom. Joel Kuortti.

Askola, Irja (1982) "Kirkko osana suomalaista nyky-yhteiskuntaa." Teoksessa Irja Askola, Tapio Lampinen & Pentti Lempiäinen (toim.) *Kirkkososiologia*. Helsinki: Kirjapaja. Sivut 12–24.

Bellah, Robert N. (1974a) "Civil Religion in America." Teoksessa Russell E. Richey & Donald G. Jones (toim.) *American Civil Religion*. New York: Harper & Row. Sivut 21–44. Alunperin julkaistu 1967, *Daedalus. Journal of the American Academy of Arts and Sciences*. 96. 1–21.

– (1974b) "American Civil Religion in the 1970s." Teoksessa Russell E. Richey & Donald G. Jones (toim.) *American Civil Religion*. New York: Harper & Row. Sivut 255–72.

– (1989) "Comment." *Sociological Analysis* 1989, 50: 2.

– (1991) *Beyond Belief. Essays on Religion in a Post-Traditional World*. Berkeley: University of California Press. Alunperin ilmestynyt 1970.

– (1992 [1975]) *The Broken Covenant. American Civil Religion in Time of Trial*. Second Edition. Chicago and London: The University of Chicago Press. Alun perin ilmestynyt 1975.

Bellah, Robert N. & Richard Madsen & William M. Sullivan & Ann Swidler & Steven N. Tipton (2008) *Habits of the Heart. Individualism and Commitment in American Life*. Berkeley: University of California Press. Alun perin ilmestynyt 1985.

Bellah, Robert N. & Hammond, Phillip E. (1980) *Varieties of Civil Religion*. San Francisco: Harper & Row, Publishers.

Berger, Peter (1990) *The Sacred Canopy. Elements of a Sociological Theory of Religion*. New York: Anchor Books. Alun perin ilmestynyt 1967.

Berger, Peter & Thomas Luckmann (1969) "Sociology of Religion and Sociology of Knowledge." Teoksessa Roland Robertson (1969, toim.) *Sociology of Religion*. Penguin modern sociology Readings. Sivut 61–73. Alunperin julkaisussa *Sociology and Sociological Research* vol. 47 (1963).

– (2009) *Todellisuuden sosiaalinen rakentuminen. Tiedonsosiologinen tutkielma*. 5. painos. Helsinki: Gaudeamus. – (1966) *The Social Construction of Reality*. Suom. ja toim. Vesa Raiskila.

Blackburn, Simon (2008) *Oxford Dictionary of Philosophy*. 2. painos. Oxford: Oxford University Press.

Castrén, Anna-Maija (1993) "Bellahin kansalaisuskonto ja klassikon uudet vaatteet. Émile Durkheim, teologi?" *Sociologia* 30 (4). Sivut 257–69.

Collins, Randall (1988) "The Durkheimian tradition in conflict sociology." Teoksessa Jeffrey C. Alexander (toim.) *Durkheimian sociology: cultural studies*. Cambridge: Cambridge University Press. Sivut 107–28.

Comstock, W. Richard (1984) "Toward open definitions of religion". *Journal of American Academy of Religion*, LII/3.

Cox, Lloyd (2007) "Nation-State and Nationalism." Teoksessa George Ritzer (toim.) *Blackwell Encyclopedia of Sociology*. Blackwell Publishing. Blackwell Reference Online. [http://www.blackwellreference.com/subscriber/tocnode.html?id=g9781405124331\\_chunk\\_g978140512433120\\_ss1-3](http://www.blackwellreference.com/subscriber/tocnode.html?id=g9781405124331_chunk_g978140512433120_ss1-3).

Demerath, N. J. III & Rhys H. Williams (1985) "Civil Religion in an Uncivil Society." *The ANNALS of the American Academy of Political and Social Science* 1985, 480. Sivut 154–66.

Durkheim, Émile (1980) *Uskontoelämän alkeismuodot. Australialainen toteemijärjestelmä. – 1912. Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Helsinki: WSOY. Suom. Seppo Randell.

– (1990) *Sosiaalisesta työnjaosta*. Helsinki: Gaudeamus. – 1893. *De la division du travail social*. Suom. Seppo Randell.

Eskola, Antti (1973) "Suomalaisen sosiologian uudistuminen." Teoksessa Risto Alapuro, Matti Aaltonen & Elina Haavio-Mannila (toim.) *Suomalaisen sosiologian juuret*. Helsinki: WSOY. Sivut 269–312.

Furseth, Inger & Pål Repstad (2006) *An introduction to the sociology of religion. Classical and contemporary perspectives*. Surrey: Ashgate.

Gehrig, Gail (1981) *American civil religion: an assessment*. Society for the Scientific Study of Religion Monograph Series Number 3. Storrs, CT.: Society for the Scientific Study of Religion.

Gellner, Ernest (1972) *Thought and Change*. The Nature of Human Society Series. Lontoo: Weidenfeld and Nicholson. 3<sup>rd</sup> Impression. Alun perin ilmestynyt 1964.

Hacking, Ian (2009) *Mitä sosiaalinen konstruktionismi on?* Tampere: Vastapaino. – 1999. The Social Construction of What?

Hammond, Philip E. (1980) "Epilogue: The Civil Religion Proposal." Teoksessa Bellah & Hammond, 1980. Sivut 200–205.

Haverinen, Antti (2004) *Valkoisen talon kappalaiset. Yhdysvaltain presidentti-instituution viralliset puheet retorisena kansalaisuskontona*. Uskontotieteen pro gradu -tutkielma. Teologinen tiedekunta, Helsingin yliopisto.

Heiskala, Risto (1994) "Sosiaalinen konstruktionismi." Teoksessa Risto Heiskala (toim.) *Sosiologisen teorian nykysuuntauksia*. Helsinki: Gaudeamus. Sivut 146–72.

Herberg, Will (1974) "America's Civil Religion: What It Is and Whence It Comes." Teoksessa Russell E. Richey & Donald G. Jones (toim.) *American Civil Religion*. New York: Harper & Row. Sivut 76–88.

Hietaniemi, Tapani (1989) "Johdatus Max Weberin sanastoon ja käsitteistöön." Teoksessa Weber (1989). Sivut 191–213.

Hjelm, Titus (2006) "Uskonto suomalaisen sosiologian kohteena." *Sociologia* 2/2006. Sivut 107–21.

Hobsbawm, Eric (1972) "Some Reflections on Nationalism." Teoksessa T. J. Nossiter, A. H. Hanson & Stein Rokkan (toim.) *Imagination and Precision in the Social Sciences. Essays in memory of Peter Nettl*. Lontoo: Faber & Faber. Sivut 385–406.

Honko, Lauri (1972) *Uskontotieteen näkökulmia*. Taskutieto 85. Helsinki: WSOY.

Huotari, Toivo (1982) "Kirkkososiologia tieteenä." Teoksessa Irja Askola, Tapio Lampinen & Pentti Lempiäinen (toim.) *Kirkkososiologia*. Helsinki: Kirjapaja. Sivut 228–39.

Hyrkkänen, Markku (2002) *Aatehistorian mieli*. Tampere: Vastapaino.

Hyvärinen, Matti & Jussi Kurunmäki & Kari Palonen & Tuija Pulkkinen & Henrik Stenius (2003) "Johdanto." Teoksessa Hyvärinen, Matti & Jussi Kurunmäki & Kari Palonen & Tuija Pulkkinen &

Henrik Stenius: *Käsitteet liikkeessä. Suomen poliittisen kulttuurin käsitehistoria*. Tampere: Vastapaino. Sivut 9–18.

Ketola, Kimmo (1998) "Mitä on uskontotiede?" Teoksessa Kimmo Ketola & Simo Korkee & Heikki Pesonen & Ilkka Pyysiäinen & Tuula Sakaranaho & Tom Sjöblom (toim.) *Näköaloja uskontoon. Uskontotieteen ajankohtaisia suuntauksia*. 4. painos. Helsinki: Yliopistopaino. Sivut 12–39.

Ketola, Kimmo (2008) *Uskonnot Suomessa. Käsikirja uskontoihin ja uskonnollistaustaisiin liikkeisiin*. Kirkon tutkimuskeskuksen julkaisuja 102. Tampere: Kirkon tutkimuskeskus.

Ketola, Kimmo & Heikki Pesonen & Tom Sjöblom (1998) "Uskonto ja moderni yhteiskunta." Teoksessa Kimmo Ketola & Simo Korkee & Heikki Pesonen & Ilkka Pyysiäinen & Tuula Sakaranaho & Tom Sjöblom (toim.) *Näköaloja uskontoon. Uskontotieteen ajankohtaisia suuntauksia*. 4. painos. Helsinki: Yliopistopaino. Sivut 96–137.

Keto-Tokoi, Riina (2010) "*On onni saada olla turkkilainen!*" *Analyysi Atatürk-kultista turkkilaisen nationalismiin ylläpitäjänä ja kansallisen identiteetin esikuvana*. Uskontotieteen pro gradu – tutkielma, Turun yliopisto, Kulttuurien tutkimuksen laitos.

Kiikeri, Mika & Petri Ylikoski (2004) *Tiede tutkimuskohteena. Filosofinen johdatus tieteentutkimukseen*. Helsinki: Gaudeamus.

Kosmin, Barry A. & Ariela Keysar (2009) *American Religious Identification Survey. Summary Report. March 2009*. Hartford, CT: Trinity College. Osoitteessa [http://b27.cc.trincoll.edu/weblogs/AmericanReligionSurvey-ARIS/reports/ARIS\\_Report\\_2008.pdf](http://b27.cc.trincoll.edu/weblogs/AmericanReligionSurvey-ARIS/reports/ARIS_Report_2008.pdf).

KvantiMOTV (2004) "Faktorianalyysi." Osoitteessa <http://www.fsd.uta.fi/menetelmaopetus/faktori/faktori.html>. Tarkistettu 16.3.2013.

Kyyrö, Jere (2012b) "Jericho ja amerikkalaisuuden kaita polku." *Wider Screen 2012 / 1 Final Cut*. Osoitteessa <http://www.widerscreen.fi/2012-1/jericho-ja-amerikkalaisuuden-kaita-polku/>.

Laclau, Ernesto & Chantal Mouffe (2001) *Hegemony and socialist strategy: towards a radical democratic politics*. 2. painos. Lontoo: Verso. Alun perin ilmestynyt 1985.

Liddell, Henry G. & Robert Scott (2010) *An Intermediate Greek-English Lexicon. (Founded upon the Seventh Edition of Liddell and Scott's Greek English Lexicon, 1888.)* Oxford: Benediction Classics.

Liikanen, Ilkka (2003) "Kansa." Teoksessa Hyvärinen, Matti & Jussi Kurunmäki & Kari Palonen & Tuija Pulkkinen & Henrik Stenius: *Käsitteet liikkeessä. Suomen poliittisen kulttuurin käsitehistoria*. Tampere: Vastapaino. Sivut 257–308.

Lipponen, Sami (2004) *"Nationens sista försvarare": en religionsvetenskaplig studie av neonationalistisk samhällssyn och livstolkning i Sverige*. Åbo: Åbo Akademis förlag.

Lucas, Jeffrey W. (2007) "Structural Functional Theory." Teoksessa George Ritzer (toim.) *Blackwell Encyclopedia of Sociology*. Blackwell Publishing. Blackwell Reference Online. [http://www.blackwellreference.com/subscriber/tocnode?id=g9781405124331\\_chunk\\_g978140512433125\\_ss1-289](http://www.blackwellreference.com/subscriber/tocnode?id=g9781405124331_chunk_g978140512433125_ss1-289).

Lynch, Gordon (2012) *The Sacred in the Modern World. A Cultural Sociological Approach*. Oxford: Oxford University Press.

Marty, Martin E. (1974) "Two Kinds of Two Kinds of Civil Religion." Teoksessa Russell E. Richey & Donald G. Jones (toim.) *American Civil Religion*. New York: Harper & Row. Sivut 139–57.

Marx, Leo (1974) "The Uncivil Response of American Writers to Civil Religion in America." Teoksessa Russell E. Richey & Donald G. Jones (toim.) *American Civil Religion*. New York: Harper & Row. Sivut 222–51.

Mathisen, James A. (1989) "Twenty Years After Bellah: Whatever Happened to American Civil Religion?" *Sociological Analysis*. 50:2. 129–146.

Mead, Sidney E. (1974) "The 'Nation with the Soul of a Church'." Teoksessa Russell E. Richey & Donald G. Jones (toim.) *American Civil Religion*. New York: Harper & Row. Sivut 45–75.

McCutcheon, Russell M. (1997) *Manufacturing Religion. The Discourse on Sui Generis Religion and the Politics of Nostalgia*. Oxford: Oxford University Press.

– (2003) *The Discipline of Religion. Structure, Meaning, Rhetoric*. Lontoo: Routledge.

McGuire, Meredith (1992) *Religion: The Social Context*. Belmont, California: Wadsworth. 3. painos.



Mikkola, Kati (2000) *Isänmaan nousu: isänmaalliset ulottuvuudet Topeliuksen Maamme kirjassa*. Uskontotieteen pro gradu -tutkielma. Turun yliopisto: Kulttuurien tutkimuksen laitos.

*MOT Kielitoimiston sanakirja*. Hakusana "Sivistys." Osoitteessa [mot.kielikone.fi](http://mot.kielikone.fi). Haettu Nelli-portaalin kautta 17.1.2013.

Mäkeläinen, Heikki (1999) "3.12.–Harri Heino in memoriam." *Suomen Ev. lut. kirkko – Uutiset*. Osoitteessa <http://www.evl.fi/kkh/kt/uutiset/jou99/hhmemo.htm>.

Nielsen, Donald A. (2007) "Functionalism/Neofunctionalism." Teoksessa Ritzer, George (toim.) *Blackwell Encyclopedia of Sociology*. Blackwell Publishing. Blackwell Reference Online. [http://www.blackwellreference.com/subscriber/tocnode?id=g9781405124331\\_chunk\\_g978140512433112\\_ss1-78](http://www.blackwellreference.com/subscriber/tocnode?id=g9781405124331_chunk_g978140512433112_ss1-78).

Niiniluoto, Ilkka (1980) *Johdatus tieteenfilosofiaan*. Helsinki: Otava.

Nye, Malory (2007) *Religion: The Basics*. Lontoo: Routledge.

Pietilä, Veikko (1973) *Sisällön erittely*. Helsinki: Gaudeamus.

Palonen, Kari (2003) "Politiikka". Teoksessa Hyvärinen, Matti & Jussi Kurunmäki & Kari Palonen & Tuija Pulkkinen & Henrik Stenius: *Käsitteet liikkeessä. Suomen poliittisen kulttuurin käsitehistoria*. Tampere: Vastapaino. Sivut 467–518.

Pirttilä, Ilkka (1993) *Me ja maailman mallit. Tiedonsosiologian ydintä etsimässä*. Joensuun yliopiston yhteiskuntatieteellisiä julkaisuja n:o 18. Joensuu: Joensuun yliopisto.

Prades, José A. (1993) "Religion civile et religion de l'humanité: retour sur l'anthropocentrisme durkheimien." *Social Compass September 1993 vol. 40 no. 3*. Sivut 415–27.

Ray, Larry (2007) "Civil Society." Teoksessa Ritzer, George (toim.) *Blackwell Encyclopedia of Sociology*. Blackwell Publishing. Blackwell Reference Online. [http://www.blackwellreference.com/subscriber/tocnode.html?id=g9781405124331\\_chunk\\_g97814051243319\\_ss1-45](http://www.blackwellreference.com/subscriber/tocnode.html?id=g9781405124331_chunk_g97814051243319_ss1-45).

Renan, Ernest (1882) "Qu'est-ce qu'une nation?" Esitelmä Sorbonnessa 11. maaliskuuta 1882. Luettavissa osoitteessa [http://fr.wikisource.org/wiki/Qu%E2%80%99est-ce\\_qu%E2%80%99une\\_nation\\_%3F](http://fr.wikisource.org/wiki/Qu%E2%80%99est-ce_qu%E2%80%99une_nation_%3F).

Richey, Russell E. & Donald G. Jones (1974a, toim.) *American Civil Religion*. New York: Harper & Row.

Richey, Russell E. & Donald G. Jones (1974b) "The Civil Religion Debate." Teoksessa Russell E. Richey & Donald G. Jones (toim.) *American Civil Religion*. New York: Harper & Row. Sivut 3–18.

Richter, Melvin (1986) "Conceptual History (Begriffsgeschichte) and Political Theory." *Political Theory* 14: 4. Sivut 604–37.

Rousseau, Jean-Jacques (1997) *Yhteiskuntasopimuksesta eli valtio-oikeuden johtavat aatteet*. 3. painos, ensimmäinen suomenkielinen 1918. Hämeenlinna: Karisto Oy. –1762. *Du contrat social*. Suom. J. V. Lehtonen.

Russell, Bertrand (1997) *Länsimaisen filosofian historia. Poliittisten ja sosiaalisten olosuhteiden yhteydessä varhaisimmista ajoista nykypäivään asti*. 2. *Uuden ajan filosofia*. Alun perin ilmestynyt 1947. Helsinki: WSOY. – 1945. *History of Western Philosophy. A History of Western Philosophy and Its Connection with Political and Social Circumstances from the Earliest Times to the Present Day*. Suom. J. A. Hollo.

Saastamoinen, Kari (2003) "Johdatus poliittisiin käsitteisiin uuden ajan alun Ruotsissa." Teoksessa Hyvärinen, Matti & Jussi Kurunmäki & Kari Palonen & Tuija Pulkkinen & Henrik Stenius: *Käsitteet liikkeessä. Suomen poliittisen kulttuurin käsitehistoria*. Tampere: Vastapaino. Sivut 19–62.

Saussure, Ferdinand de (1965) *Course in General Linguistics*. Luentomuistiinpanoista (1906–11) toimittanut Charles Bally & Albert Sechehaye & Albert Riedlinger, engl. käännös Wade Baskin. New York: McGraw & Hill.

Schieder, Rolf (1984) "Civil Religion without Nation? A Discussion on Civil Religion in the Federal Republic of Germany." Teoksessa Harmati, Béla (toim.) *The church and civil religion in the Nordic countries of Europe*. Report of an International Consultation held in Ilkko-Tampere, Finland October 3–7, 1983. Geneve: Department of Studies The Lutheran World Federation. Sivut 167–80.

– (1987) *Civil Religion. Die religiöse Dimension der politischen Kultur*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Mohn.

Smart, Ninian (2005) *Uskontojen maailma*. Helsinki: Otava. – The World's Religions. Suom. Livia Hekanaho & al.

Stenius, Henrik (2003) "Kansalainen." Teoksessa Hyvärinen, Matti & Jussi Kurunmäki & Kari Palonen & Tuija Pulkkinen & Henrik Stenius: *Käsitteet liikkeessä. Suomen poliittisen kulttuurin käsitehistoria*. Tampere: Vastapaino. Sivut 309–62.

Strenski, Ivan (2006) *Thinking about Religion. An Historical Introduction to Theories of Religion*. Malden, MA.: Blackwell.

Taira, Teemu (2005) "Uskonnolliset käytännöt ja kulttuuriset kontekstit." Teoksessa Outi Fingerroos, & Minna Opas & Teemu Taira (toim.) *Uskonnon paikka. Kirjoituksia uskontojen ja uskontoteorioiden rajoista*. Tietolipas 205. Helsinki: SKS. Sivut 115–49.

Tervaportti, Maria (2012) *American Civil Religion and Muslims. A Discourse Analytical Study of Park51 Controversy in the New York Times*. Uskontotieteen pro gradu -tutkielma. Humanistinen tiedekunta, Turun yliopisto.

*The Concise Oxford English Dictionary* (2008) Hakusanat "Camelot", "Civic" ja "Civil". 12. painos. Toim. Catherine Soanes ja Angus Stevenson. Oxford Reference Online.

Tocqueville, Alexis de (2006) *Demokratia Amerikassa*. Helsinki: Gaudeamus. – 1840. De la démocratie en Amérique. Suom. Sami Jamsson.

Wallace, Ruth A. (1977) "Émile Durkheim and the civil religion concept." *Review of Religious Research, Spring 1977, Vol. 18 Issue 3*. Sivut 287–90.

Warner, W. Lloyd (1974) "An American Sacred Ceremony." Teoksessa Russell E. Richey & Donald G. Jones (toim.) *American Civil Religion*. New York: Harper & Row. Sivut 89– 111.

Weber, Max (1989) *Maailmanuskonnot ja moderni länsimainen rationaalisuus: Kirjoituksia uskonnon sosiologiasta*. Sivilisaatiohistoria-sarja. Tampere: Vastapaino. – 1920–21. Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie. Suomentanut ja toimittanut Tapani Hietaniemi.

– (1990) *Protestanttinen etiikka ja kapitalismin henki*. Helsinki: WSOY. – 1905. Die protestantische Ethik und die Geist des Kapitalismus. Suom. Timo Kyntäjä.

## Liite. Suomalaisia yhteiskunta/kansalaisuskontoa käsitteleviä tutkimuksia (julkaisuvuosittain)

Tähän liitteeseen on koottu kaikki löytämäni suomalaista kansalaisuskontoa käsittelevä tai Suomessa tehty teoreettinen kansalaisuskontoa käsittelevä kirjallisuus. Yhdellä tähdellä (\*) merkityjä tekstejä en ole saanut tätä tutkimusta varten käsiini. Kahdella tähdellä merkityt työt (\*\*) käsittelevät ulkomaisia tutkimuskohteita, eikä niitä ole pyritty kartoittamaan yhtä kattavasti kuin varsinaisena tutkimusaineistona olevia tutkimuksia. Listassa ei ole myöskään mukana aihepiiriä käsitteleviä ei-akateemisia julkaisuja, kuten sanomalehtikirjoituksia.

1. \* Mäkeläinen, Heikki (1981) "The phenomena of 'Civil Religion' in Finland. LWF Consultation on the Church and Civil Religion, Geneva, November 3--6, 1981.
2. Järviö, Markku (1983) *Uskonnolliset ja kristillis-eettiset liittymät tasavallan presidenttien ja muiden johtomiesten uudenvuodenpuheissa vuosina 1935–1981*. Kirkkososiologian tutkielma. Helsingin yliopisto, Teologinen tiedekunta.
3. Sundback, Susan (1983) *'Civil Religion' i Finland efter andra världskriget*. Åbo: Åbo Akademi.
4. Sundback, Susan (1984) "Folk church religion – A kind of civil religion?" Teoksessa Harmati, Béla (toim.) *The church and civil religion in the Nordic countries of Europe*. Report of an International Consultation held in Ilkko-Tampere, Finland October 3–7, 1983. Geneve: Department of Studies The Lutheran World Federation. Sivut 35–40.
5. Lampinen, Tapio (1984) "Preaching of the State – Civil Religion in the Proclamation of Church and State in Finland." Teoksessa Harmati, Béla (toim.) *The church and civil religion in the Nordic countries of Europe*. Report of an International Consultation held in Ilkko-Tampere, Finland October 3–7, 1983. Geneve: Department of Studies The Lutheran World Federation. Sivut 41–48. Julkaistu myös suomeksi:
  - a. (1984) "Valtiollinen saarna." *Teologinen Aikakauskirja* 6/84, s. 437–43.
  - b. Osana teosta Lampinen 1990.
6. Mäkeläinen, Heikki (1984) "Church and civil religion in Finland – The future." Teoksessa Harmati, Béla (toim.) *The church and civil religion in the Nordic countries of Europe*. Report

of an International Consultation held in Ilkko-Tampere, Finland October 3–7, 1983. Geneve: Department of Studies The Lutheran World Federation. Sivut 49–54.

7. Penttilä, Seija (1984) *Uskonnon ja kirkon merkitys suomalaisessa yhteiskunnassa sekä kansainvälisissä suhteissa presidentti Kekkosen kirkollisissa yhteyksissä pitämässä puheissa*. Kirkkososiologian pro gradu -tutkielma. Helsingin yliopisto, Teologinen tiedekunta.
8. Suvanto, Kaija (1985) *Vuosien 1940–1983 rukouspäiväjulistukset sekä niiden saarnatekstien selitykset yhteiskuntauskon ilmentäjinä*. Kirkkososiologian pro gradu -tutkielma. Helsingin yliopisto, Teologinen tiedekunta.
9. Jormanainen, Jukka (1986) *Joulu yhteiskunnan juhlanä. Tutkimus sanomalehtien pääkirjoituksista vuosina 1918–1983*. Kirkkososiologian pro gradu -tutkielma. Helsingin yliopisto, Teologinen tiedekunta.
10. Peltonen, Maija (1986) *Itsenäisyyspäivän saarnojen yhteiskuntauskonto*. Kirkkososiologian tutkielma. Helsingin yliopisto, Teologinen tiedekunta.
11. Riikonen, Pekka (1986) *Puolustusvoimien toimiupseereiden uskonnollisuus ja yhteiskuntauskonto*. Kirkkososiologian pro gradu -tutkielma. Helsingin yliopisto, Teologinen tiedekunta.
12. Tuiskunen, Pirjo (1986) *Kirkolliset toimitukset yhteiskuntauskonnon ilmenemismuotoina*. Kirkkososiologian pro gradu -tutkielma. Helsingin yliopisto, Teologinen tiedekunta.
13. Sulkunen, Irma (1986) *Raittius kansalaisuskontona*. Historiallisia tutkimuksia 134. Helsinki: Suomen historiallinen seura.
14. Träskbacka, Bror (1987) "Robert N. Bellahs uppfattning om religionens uppgift i samhället." Kirkkososiologian pro gradu -tutkielma. Teoksessa Tapio Lampinen (toim.) *Uskonnon ja yhteiskunnan vuorovaikutus. Tutkielmat Ernst Troeltschin ja Robert N. Bellahin ajattelusta*. Helsinki: Helsingin yliopiston käytännöllisen teologian laitos, Kirkkososiologian jaosto. Sivut 147–257.
15. Alapuro, Risto (1988) *State and Revolution in Finland*. Berkeley: University of California Press.
16. Heikkilä, Markku (1990) *Suomalaisesta kansallisuususkonnosta kansalaisuskontoon*. Teoksessa Markku Heikkilä, Hannu Mustakallio & Juha Seppo (toim.) *Kirkko ja politiikka. Juhlakirja professori Eino Murtorinteen täyttäessä 60 vuotta 25.11.1990*. Suomen

Kirkkohistoriallisen Seuran toimituksia 153. Helsinki: Suomen Kirkkohistoriallinen Seura. Sivut 500–10.

17. Lampinen, Tapio (1990) *Yhteinen jumalanpalvelus*. Suomalaisen teologisen kirjallisuusseuran julkaisuja 166. Helsinki: Suomalainen teologinen kirjallisuusseura.
18. Sundback, Susan (1991) *Utträdets ur Finlands lutherska kyrka. Kyrkomedlemskapet under religionsfrihet och sekularisering*. Åbo: Åbo Akademis förlag – Åbo Academy Press.
19. Sihvo, Jouko (1992) *Seurakunta elämän käännekohdissa*. Kirjaneliö.
20. \* Castrén, Anna-Maija (1993) *Kansalaisuskonnosta yhteiskuntafilosofiaan: Robert N. Bellahin "sosiateologinen" projekti sosiologiassa kriittisesti tarkasteltuna*. Yhteiskuntapolitiikan pro gradu -tutkielma. Helsingin yliopisto.
21. Castrén, Anna-Maija (1993) "Bellahin kansalaisuskonto ja klassikon uudet vaatteet. Émile Durkheim, teologi?" *Sosiologia* 30 (4). Sivut 257–69.
22. Mahlamäki, Tiina (1993) *Yhteiskuntauskonto Suomessa vuosina 1977 ja 1992: yhteiskuntauskonnon ilmeneminen 6.12.1977 sekä 6.12.1992 ilmestyneiden päivälehtien pääkirjoituksissa*. Sosiologian laudaturtyö, Turun yliopisto.
23. Raivio, Risto (1994) Osallistuminen, edustuksellisuus ja puolueet seurakuntahallinnossa. Kirkon tutkimuskeskus, Sarja A Nro 63. Tampere: Kirkon tutkimuskeskus.
24. Vainionpää, Hanna-Mari (1994) *Isänmaallisen kansallis-liiton suhtautuminen uskontoon*. Käytännöllisen teologian pro gradu -työ. Helsingin yliopisto.
25. Auranen, Erkki O. (1994) *Talvisodan päättymisen kirkkojuhla: Helsingin Tuomiokirkossa 13.3. pidettyjen puheiden yhteiskuntauskonto*. Käytännöllisen teologian pro gradu -työ. Helsingin yliopisto.
26. \* Suvanto, Kaija (1994) *Yhteiskuntauskonto sisällöltään uskonnollisissa peruskoulun alasteen päivänavauksissa*. Rauman opettajankoulutuslaitos, pro gradu -työ. Turun yliopisto.
27. Alasuutari, Pertti (1996) *Toinen tasavalta. Suomi 1946–1994*. Tampere: Vastapaino.
28. Hietanen, Petteri (1996) *Suojeluskuntalaisen talvisota: suomalainen kansalaisuskonto ja sen jumalakuva Erkki Palolammen "Kollaa kestää"-kirjassa*. Uskontotieteen pro gradu -työ. Helsingin yliopisto.
29. Lampinen, Tapio (1996) "Valtiokirkko, kansankirkko vai virallinen kirkko?" *Vartija : kulttuuri, kirkko, yhteiskunta* 109 (1996): 5-6. s. 208-211.

30. Lampinen, Tapio (1995) *Uskonto ja politiikka. Neljä tapausta ja niiden yleinen tausta.* Suomalaisen teologisen kirjallisuusseuran julkaisuja 196. Helsinki: Suomalainen teologinen kirjallisuusseura.
31. Ketola, Kimmo & Heikki Pesonen & Tom Sjöblom (1998) "Uskonto ja moderni yhteiskunta." Teoksessa Kimmo Ketola & Simo Korkee & Heikki Pesonen & Ilkka Pyysiäinen & Tuula Sakaranaho & Tom Sjöblom (toim.) *Näköaloja uskontoon. Uskontotieteen ajankohtaisia suuntauksia.* 4. painos. Helsinki: Yliopistopaino. Sivut 96–137.
32. Helander, Eila (1999) "Uskonto ja arvojen murros." Teoksessa Markku Heikkilä (toim.) *Uskonto ja nykyaika. Yksilö ja eurooppalaisen yhteiskunnan murros.* Puheenvuoroja. Jyväskylä: Atena-kustannus oy.
33. Sundback, Susan (2000) "Medlemskapet i de lutherska kyrkorna i Norden." Teoksessa Gustafsson, Göran & Thorleif Pettersson (toim.) *Folkkyrkor och religiös pluralism – den nordiska religiösa modellen.* Tukholma: Verbum. Sivut 34–73.
34. Sundback, Susan (2000) "Multikulturalismen utan religion." Teoksessa Gustafsson, Göran & Thorleif Pettersson (toim.) *Folkkyrkor och religiös pluralism – den nordiska religiösa modellen.* Tukholma: Verbum. Sivut 294–322.
35. Kaukonen, Piia. (2003) *Koti, uskonto ja isänmaa: vuoden 2000 presidentinvaalien uskontokeskustelu suomalaisen uskonnollisuuden kuvaajana.* Käytännöllisen teologian pro gradu -työ. Helsingin yliopisto.
36. \*\* Haverinen, Antti (2004) *Valkoisen talon kappalaiset. Yhdysvaltain presidentti-instituution viralliset puheet retorisena kansalaisuskontona.* Uskontotieteen pro gradu -tutkielma. Teologinen tiedekunta, Helsingin yliopisto.
37. \*\* Lipponen, Sami (2004) *"Nationens sista försvarare": en religionsvetenskaplig studie av neonationalistisk samhällssyn och livstolkning i Sverige.* Åbo: Åbo Akademis förlag.
38. Mahlamäki, Tiina (2005) *Naisia kansalaisuuden kynnyksellä. Eeva Joenpellon Lohja-sarjan tulkinta.* Helsinki: SKS.
39. Lampinen, Tapio (2006) "Kansalaisuskonto vai yhteiskuntauskonto." Teoksessa Anne Birgitta Yeung & Heikki Pesonen & Susan Sunbäck (toim.) *Rajojen ylityksiä. Uskonto, kirkko, sosiologia.* Sivut 108–16.



40. Kyyrö, Jere (2009) *"Suomi on kuollut."* Kristian Smedsin Tuntematon sotilas -näytelmän ja sitä käsittelevän lehtikirjoittelun kansakuntapuheen ja kansalaisuskonnon analyysi. Uskontotieteen pro gradu -tutkielma. Turun yliopisto, Kulttuurien tutkimuksen laitos.
41. Mikkola, Kati (2009) *Tulevaisuutta vastaan. Uutuuksien vastustus, kansantiedon keruu ja kansakunnan rakentuminen.* Helsinki: SKS.
42. \*\* Keto-Tokoi, Riina (2010) *"On onni saada olla turkkilainen!" Analyysi Atatürk-kultista turkkilaisen nationalismin ylläpitäjänä ja kansallisen identiteetin esikuvana.* Uskontotieteen pro gradu -tutkielma, Turun yliopisto, Kulttuurien tutkimuksen laitos.
43. Moilanen, Harri Tapio. (2011) *Sanomalehtien pääkirjoitusten kansalaisuskonto itsenäisyyspäivänä 2002.* Käytännöllisen teologian pro gradu -työ. Helsingin yliopisto.
44. Meriläinen, Juha (2011) *"Jumala onmpi Linnamme vai Linna jumalamme? Yhdysvallat, Suomi ja bellahilainen kansalaisuskonto."* Teoksessa Ilkka Huhta & Juha Meriläinen (toim.) *Kirkkohistorian alueilla. Juhlakirja professori Hannu Mustakallion täyttäessä 60 vuotta.* Suomen kirkkohistoriallisen seuran toimituksia 217. Helsinki: Suomen Kirkkohistoriallinen seura.
45. Koivunen, Anu & Mikko Lehtonen (2011) *"Miltä tuntuu todella? Arjen kulttuuriset merkityskamppailut."* Teoksessa Anu Koivunen & Mikko Lehtonen (toim.) *Kuinka meitä kutsutaan? Kulttuuriset merkityskamppailut nyky-Suomessa.* Tampere: Vastapaino. Sivut 7–40.
46. Kyyrö, Jere (2012) *"Tekemällä tapettu kansakunta: kansalaisuskonto ja kansakunnan purku Smedsin Tuntemattomassa ja sanomalehdistön reaktiossa."* *Kulttuurintutkimus* 29 (2012): 1. Sivut 19–30.
47. \*\* Kyyrö, Jere (2012) *"Jericho ja amerikkalaisuuden kaita polku."* *Wider Screen* 2012 / 1 *Final Cut.* Osoitteessa <http://www.widerscreen.fi/2012-1/jericho-ja-amerikkalaisuuden-kaita-polku/>.
48. \*\* Tervaportti, Maria (2012) *American Civil Religion and Muslims. A Discourse Analytical Study of Park51 Controversy in the New York Times.* Uskontotieteen pro gradu -tutkielma. Humanistinen tiedekunta, Turun yliopisto.